ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND

# Muslim Culture in Russia and Central As from the 18th to the Early 20th Centurie

herausgegeben von
Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov

52

KS
KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1996

Muslim Culture in Russia and Central Asia

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 200

begründet

von

**Klaus Schwarz**

herausgegeben

von

**Gerd Winkelhane**

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 200

# Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries

herausgegeben von
Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov

LANDESBIBLIOTHEK · MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT HALLE (SAALE)

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1996

Gedruckt mit Unterstützung der Stiftung INTAS *(The International Association for the promotion of cooperation with scientists from the independent states of the former Soviet Union,* Brüssel).

Redaktionskolleg GUS:
A. K. Muminov (Taschkent), M. A. Usmanov (Kasan), A. R. Šixsaidov (Machatschkala), F. G. Xisamitdinova (Ufa)

Übersetzung der russischen Beiträge von D. D. Azamatov, A. K. Muminov, Ye. G. Nekrasova, B. M. Babadžanov und B. D. Kočnev ins Englische: *M. Kemper (Bochum), I. Naftul'ev (St. Petersburg), D. V. Yermakov (St. Petersburg).*

Übersetzung der russischen Beiträge von R. N. Suleymanova, F. G. Xisamitdinova, M. A. Usmanov, I. A. Gilyazov, Z. S. Minnullin, D. M. Usmanova, A. R. Šixsaidov, N. A. Tagirova/A. R. Šixsaidov, A. A. Isaev ins Deutsche: *M. Kemper (Bochum), A. von Kügelgen (Bochum)*

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries** / hrsg. von Michael Kemper ... – Berlin : Schwarz, 1996
(Islamkundliche Untersuchungen ; Bd. 200)
ISBN 3-87997-253-2
NE: Kemper, Michael [Hrsg.]; GT

96 A 5850

Alle Rechte vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Gerd Winkelhane, Berlin 1996.
Klaus Schwarz Verlag GmbH, Postfach 41 02 40, D-12112 Berlin
ISBN 3-87997-253-2
Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-12099 Berlin

ISSN 0939-1940
ISBN 3-87997-253-2

# VORWORT

Das Forschungsprojekt *Muslim Culture in Russia and Central Asia, 18th - 20th Centuries* hat sich im Laufe mehrerer Studienreisen in die Russische Föderation und nach Usbekistan aus persönlichen Kontakten der Herausgeber entwickelt. Es soll Wissenschaftlern aus Ost und West helfen, sich mit den bisherigen Studien, Quellen und Methoden der Kollegen vertraut zu machen, und Anregungen für weitere Kooperation bieten.

Der vorliegende Aufsatzband ist ein erster Schritt in diese Richtung. Einige Wissenschaftler aus GUS-Ländern haben hier zum ersten Mal die Möglichkeit, sich mit ihren jeweiligen Forschungsschwerpunkten auf deutsch und englisch vorzustellen.

Für die großzügige Finanzierung des insgesamt dreijährigen Forschungsprojekts möchten wir der EU-Stiftung INTAS (*The International Association for the Promotion of Cooperation with Scientists from the Independent States of the Former Soviet Union*, Brüssel) unseren Dank aussprechen.

Vielmals danken wir Frau Prof. Dr. Ingeborg Baldauf (Berlin) und den Herren Dr. Allen Frank (Takoma Park, USA), Michael Friederich (Bamberg), Joseph Greenman (Berlin), Michael Kohrs (Ennepetal) und Christian Noack (Brühl) für Korrekturarbeiten. Unser besonderer Dank gilt Frau Dr. Helga von Kügelgen (Berlin), die uns von Anfang an mit kritischem Rat zur Seite stand.

Frau Claudia Preckel (Ahlen) und Herr Hans Link (Ahlen) halfen uns dankenswerterweise mit einigen Schreibarbeiten und der Erstellung des druckfertigen Layouts.

Unser Dank gebührt ebenfalls Herrn Prof. Dr. Stefan Reichmuth, der die Einrichtung des Projekts am Seminar für Orientalistik der Ruhr-Universität Bochum ermöglichte und unsere Koordinationsarbeiten mit großem Einsatz betreut. Des weiteren danken wir Frau Ulrike Garus von der Stiftung INTAS. Sie begleitete das Projekt mit viel Anteilnahme.

INHALT

Einleitung ..... 1

*Mittlere Wolga und Uralgebiet*

*Rita N. Suleymanova*:
Die Geisterwelt der Baschkiren ..... 5

*Firdaus G. Xisamitdinova*:
Die baschkirische Heilmagie und ihre sprachlichen Wurzeln ..... 37

*Mirkasïm A. Usmanov*:
Zur Geschichte der tatarischen Handschriften ..... 49

*Iskander Gilyazov*:
Die Islampolitik von Staat und Kirche im Wolga-Ural-Gebiet und der Batïršah-Aufstand von 1755 ..... 69

*Danil' D. Azamatov*:
Russian administration and Islam in Bashkiria (18th - 19th centuries) ..... 91

*Allen Frank*:
The development of regional Islamic identity in imperial Russia: Two commentaries on the *Tavārīx-i bulġārīya* of Ḥusāmaddīn al-Muslimī ..... 113

*Michael Kemper*:
Šihābaddīn al-Marǧānī als Religionsgelehrter ..... 129

*Christian Noack*:
Eine muslimische Gesellschaft im Wandel? Wolgatataren in der ersten gesamtrussischen Volkszählung von 1897 ..... 167

*Zavdat S. Minnullin*:
Zur Geschichte der tatarischen öffentlichen Bibliotheken vor der Oktoberrevolution ..... 207

*Dilara M. Usmanova*:
Die tatarische Presse 1905-1918: Quellen, Entwicklungsetappen und quantitative Analyse ..... 239

## *Krim*

*Barbara Kellner-Heinkele*:
Crimean Tatar and Nogay scholars of the 18th century ..... 279

## *Nordöstlicher Kaukasus*

*Amri R. Šixsaidov*:
Sammlungen arabischer Handschriften in Dagestan ..... 297

*Natal'ya A. Tagirova und Amri R. Šixsaidov*:
ʿAbdarraḥmān al-Ġāzīġumūqī und seine Werke ..... 317

*Amirxan A. Isaev*:
Die "Islamische Druckerei" von Muḥammad-Mīrzā Mavraev ..... 341

## *Mittelasien und Südkasachstan*

*Aširbek K. Muminov*:
Veneration of holy sites of the Mid-Sïrdar'ya valley: continuity and transformation ..... 355

*Yelizaveta G. Nekrasova*:
The burial structures at the Čor-Bakr necropolis near Bukhara from the late 18th to the early 20th centuries ..... 369

*Baxtiyor M. Babadžanov*:
On the history of the Naqšbandīya muǧaddidīya in central Māwarāʾannahr in the late 18th and early 19th centuries ..... 385

*Anke von Kügelgen*:
Buchara im Urteil europäischer Reisender des 18. und 19. Jahrhunderts ..... 415

*Boris D. Kočnev*:
The last period of Muslim coin minting in Central Asia
(18th - early 20th century) ..... 431

*Anhang*

Erläuterungen zur Umschrift ..... 445

Die Autoren ..... 447

Literatur ..... 455

# EINLEITUNG

"Muslimische Kultur" bezeichnet im Kontext der hier zusammengestellten Aufsätze die Kultur der Muslime im weitesten Sinne. Sie umfaßt nicht nur alle geistigen Werte und Glaubensvorstellungen (unabhängig davon, wie sehr sie der "klassischen" Lehre des Islam entsprechen), sondern auch die gesellschaftliche Entwicklung der muslimischen Völker. Ausdrucksformen dieser Kultur finden wir sowohl in schriftlicher und mündlicher Überlieferung als auch in der praktischen Lebenswelt der Menschen.

Im vorliegenden Band werden verschiedene Aspekte der muslimischen Kulturen Tatariens, Baschkiriens, Dagestans, der Krim, Südkasachstans und Usbekistans vorgestellt.

In sowjetischer Zeit war es für Wissenschaftler sehr schwierig, über religiöse und politische Aspekte dieser Kulturen zu forschen. Institutionen der islamischen Bildung und Verwaltung, Werke zum islamischen Recht sowie zu Theologie und Mystik ebenso wie religiöse Praktiken konnten kaum untersucht werden. An den Instituten für Orientalistik, die es nur in einigen Zentren (Moskau, Leningrad, Taschkent, Duschanbe, Baku, Tiflis und Yerevan) gab, konzentrierte man sich vor allem auf das Studium der muslimischen Völker außerhalb der Sowjetunion; der "eigene Islam" wurde lange Zeit nur aus der Warte des politischen Propagandisten betrachtet. In den einzelnen muslimischen Regionen gab es deshalb nur wenig islamwissenschaftlich ausgebildete Forscher, die sich mit den lokalen Kulturen (Literatur, Ethnographie, Geschichte, Architektur etc.) befaßten. Der daraus resultierende Mangel betrifft vor allem die Erforschung der letzten drei Jahrhunderte. Indes ist gerade der Zeitraum vom 18. bis zum 20. Jahrhundert für das Verständnis der gegenwärtigen Entwicklungen von besonderer Bedeutung.

Seit der Auflösung der Sowjetunion wächst deshalb allerortens das Bedürfnis nach islamwissenschaftlichen Studien und umfassender Aufarbeitung der unmittelbaren Geschichte. Die Bedingungen für solche Untersuchungen haben sich mit dem Wegfall alter Stereotypen und Tabus erheblich verbessert. Zudem ist auch der Zugang zu den Bibliotheken und Archiven für Forscher aus Ost und West wesentlich erleichtert worden. Allerdings gibt es auch Hindernisse. Der gegenwärtig in der gesamten ehemaligen Sowjetunion zu beobachtende Regionalisierungs- und Nationalisierungsprozeß führt zur Konstruktion neuer Nationalgeschichten, die oft mit einem Ethnozentrismus in Geschichts-, Literatur- und Sprachwissenschaft verbunden

sind. Dadurch entstehen auch für Wissenschaftler neue Grenzen, und alte Ressentiments werden wiederbelebt. Wir hoffen, daß ein gefächerter kulturgeschichtlicher Ansatz dazu eine Alternative bieten kann.

Neben den Arbeiten von Historikern, Ethnographen, Turkologen und Orientalisten sowie von Archäologen und Numismatikern aus Rußland und Usbekistan werden auch Texte von Kollegen aus den USA und Deutschland veröffentlicht. Die einzelnen Beiträge wurden den Gruppen "Mittlere Wolga und Uralgebiet", "Krim", "Nordöstlicher Kaukasus" und "Mittelasien und Südkasachstan" zugeordnet. Innerhalb der einzelnen geographischen Gruppen sind die Artikel, soweit möglich, entsprechend der Chronologie der in ihnen behandelten Themen geordnet. Die Autoren stellen mit ihren Aufsätzen in der Regel ihre bisherigen Forschungsschwerpunkte dar. Selbstverständlich können damit nur einige Aspekte der jeweiligen muslimischen Kulturen im Untersuchungszeitraum angesprochen werden. Gleichwohl öffnen die Artikel den Blick für charakteristische Entwicklungen der lokalen muslimischen Gemeinden.

Der Leser wird aber nicht nur die spezifischen Eigenheiten der Regionen, sondern vor allem auch übergreifende und verbindende Elemente feststellen können.

Zunächst ist auffällig, welch großer Stellenwert der Aufarbeitung handschriftlicher Materialien beigemessen wird. In der Tat basiert die gegenwärtige Forschung zu einem Großteil auf den umfangreichen Handschriftensammlungen, die seit langem in den orientalistischen Zentren von Taschkent und Sankt Petersburg bestehen und in den letzten Jahrzehnten durch zielgerichtete Sammeltätigkeit auch in Kasan, Machatschkala, Ufa und an anderen Orten angelegt worden sind. Eine Charakteristik der Handschriftenkulturen und -sammlungen von Tatarstan und Dagestan vermitteln hier Mirkasïm Usmanov und Amri Šixsaidov. Ihre Artikel bezeugen vor allem die jahrhundertealte enge Anbindung dieser Regionen an den muslimischen Nahen und Mittleren Osten.

Mehrere Autoren befassen sich mit der Auswertung lokaler biographischer und historiographischer Handschriften. Auf der Grundlage von Biographien mittelasiatischer Mystiker skizziert Baxtiyor Babadžanov die Naqšbandīya dahbīdīya muğaddidīya in Māwarā'annahr und ihr Verhältnis zum Staat von Buchara. Barbara Kellner-Heinkele wertet die biographische Literatur der Muslime des Krim-Khanats vor der russischen Annexion aus. Allen

Frank zeigt anhand der "wolgabulgarischen" Historiographie die große Bedeutung von Geschichtslegenden für das Selbstverständnis der Wolga- und Uralmuslime unter russischer Herrschaft im 19. Jahrhundert auf. Die historiographische Tradition Dagestans schließlich wird in der Studie von Natal'ya Tagirova und Amri Šixsaidov über den Historiker und Gelehrten ᶜAbdarraḥmān al-Ġāzīġumūqī behandelt.

Mehrere Beiträge sind dem Verhältnis der muslimischen Völker zur russischen Kultur und Herrschaft im 18. und 19. Jahrhundert gewidmet. Iskander Gilyazov beschreibt den verzweifelten Widerstand der Muslime des Ural- und Wolgagebiets gegen die zaristische Kolonialpolitik im 18. Jahrhundert. Den Prozeß der Kooperation zwischen muslimischer Geistlichkeit und russischer Verwaltung, der besonders nach diesen großen Aufständen in Gang kam, verfolgt Danil' Azamatov in seiner Untersuchung über das Muftiat und die "Geistliche Versammlung" in Ufa. Natal'ya Tagirova und Amri Šixsaidov zeigen in ihrem Artikel, wie ein großer dagestanischer Gelehrter nach der gewaltsamen Niederschlagung des Imamats im Nordkaukasus im russischen Exil die fremde europäische Kultur aufnahm. Wie europäische Reisende wiederum die muslimische Kultur Bucharas wahrgenommen haben, beschreibt Anke von Kügelgen. Das Verhältnis zwischen der europäischen und der klassischen muslimischen Kultur am Vorabend des Ğadidismus ist auch eines der Themen, die Michael Kemper in seiner Studie über den tatarischen Religionsgelehrten Šihābaddīn al-Marğānī diskutiert. Inwieweit die tatarische Bevölkerung Rußlands zur Jahrhundert wende sozial und wirtschaftlich in das Russische Reich integriert war, beleuchtet Christian Noack.

Mit dem Wandel muslimischer Kulturen zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch die Einführung moderner Institutionen befassen sich die Untersuchungen über das öffentliche Bibliothekswesen bei den Muslimen des Wolga- und Uralgebiets (Zavdat Minnullin), über die tatarische nationale Presse von 1905-1918 (Dilara Usmanova) sowie über die "Islamische Druckerei" in Dagestan (Amirxan Isaev). Alle diese Einrichtungen wurden nach der Oktoberrevolution verboten.

Während die bereits genannten Arbeiten größtenteils auf schriftlicher Überlieferung gründen, basieren die Beiträge von Firdaus Xisamitdinova, Rita Suleymanova und Aširbek Muminov vor allem auf den mündlichen

Traditionen, die in Baschkirien und Südkasachstan bis auf den heutigen Tag lebendig sind. Ihre Untersuchungen veranschaulichen verschiedene Aspekte der Synthese, welche die lokalen, von Naturreligionen geprägten Kulturen mit islamischen Glaubensvorstellungen eingingen.

Mit ihren Aufsätzen über eine große muslimische Nekropole bei Buchara und über das muslimische Münzwesen der mittelasiatischen Khanate von Buchara, Chiva und Kokand machen Yelizaveta Nekrasova und Boris Kočnev architektonisches bzw. numismatisches Material für Rückschlüsse auf die geistige Kultur der Muslime und das religiöse Selbstverständnis der muslimischen Herrscher fruchtbar.

Somit sind trotz der geographischen Gliederung des vorliegenden Bandes viele Gemeinsamkeiten der lokalen Kulturen zu erkennen. Den Verbindungen der einzelnen Regionen untereinander und zu anderen muslimischen Ländern soll demnächst ein zweiter Sammelband gewidmet werden. Die Kollegen aus Rußland und Usbekistan zeigen darüberhinaus großes Interesse an einer weiterführenden Zusammenarbeit mit Fachleuten aus Europa und Übersee. Dies gilt sowohl für die Arbeit mit Handschriften, Bibliotheken und Archivmaterialien als auch für die Erforschung mündlicher Traditionen sowie architektonischer und numismatischer Quellen.

Anke von Kügelgen Michael Kemper Dmitriy Yermakov

# DIE GEISTERWELT DER BASCHKIREN

von

Rita N. SULEYMANOVA, Ufa

Im komplizierten System der Glaubensvorstellungen des baschkirischen Volkes nimmt die Welt der Geister einen besonderen Rang ein. In rudimentärer Form hat sie sich im Bewußtsein der Menschen bis in unsere Tage erhalten. Die "heutigen Geister" sind jedoch zweifellos nicht mehr dieselben wie die, an deren Realität die Menschen einst glaubten.

Das älteste schriftliche Zeugnis über die Glaubensvorstellungen der Baschkiren findet sich bereits im Reisebericht des arabischen Gesandten Ibn-Faḍlān aus dem 10. Jahrhundert.[1] Gegenstand systematischer Untersuchungen von Ethnographen wurde die baschkirische Geisterwelt indes erst seit dem 18. Jahrhundert. Besonders wertvoll sind die Arbeiten des "Vaters der baschkirischen Ethnographie" S.I. Rudenko. Der vorliegende Aufsatz basiert sowohl auf diesen ethnographischen Studien als auch auf den Ergebnissen eigener Feldforschungen aus den Jahren 1990-95.

Ein Vergleich der Angaben von Informanten aus dem 10., 18., 19. und 20. Jahrhundert deckt zunächst viele Widersprüche auf; zugleich wird aber auch deutlich, daß sich die dämonischen Wesen in den heutigen Vorstellungen aus Elementen verschiedenen Alters zusammensetzen. Das hängt damit zusammen, daß die archaischen Vorstellungen über die Jahrhunderte hinweg sowohl eine eigene Entwicklung durchmachten als auch von außen, insbesondere vom Islam beeinflußt wurden. Auffällig ist, daß Geister-"Persönlichkeiten", die ein muslimisches Äußeres annahmen oder mit Wesen aus der Glaubenswelt des Islam verschmolzen sind, ihren vorislamischen Charakter nie ganz verloren haben.

Trotz aller Überlieferungslücken erlaubt es die Gesamtheit der Materialien zudem, die Besonderheiten der baschkirischen Glaubensvorstellungen zu bestimmen und – wenn auch nur in groben Zügen – Rückschlüsse auf die religiös-mythologischen Vorstellungen der alten Baschkiren zu ziehen.

Auf der Grundlage einer vergleichenden typologischen Analyse der zur Verfügung stehenden historisch-ethnographischen Zeugnisse (10. sowie 18.-

---

[1] A.P. Kovalevskiy, *Kniga Axmeda Ibn Fadlana o ego putešestvii na Volgu v 921-922 gg.* - Stat'ya, perevodï i kommentarii, Charkov 1956.

20. Jahrhundert) möchte ich an dieser Stelle eine Klassifizierung der Geister in drei Gruppen vorschlagen:

1. "Herren der Lebensräume" oder Wirtsgeister (russ. *duxi-xozyaeva*),
2. Dämonische Wesen,
3. Böse Geister.

Dieser Einteilung liegt als Kriterium das unterschiedliche Verhalten der einzelnen Geisterwesen gegenüber dem Menschen zugrunde. Die Untersuchung der baschkirischen Geisterwelt zeigt allerdings, daß bei einer solchen Einteilung die Grenzen fließend sind. Einige Geister haben sogar einen derartigen "Identitätsverlust" erlitten, daß sie sich in ihren Funktionen und in ihrem Äußeren anderen annäherten. Besonders in unseren Tagen ist festzustellen, daß archaische Vorstellungen verwässert wurden oder aus dem Bewußtsein der Menschen ganz verschwinden.

## *I. Die "Herren der Lebensräume"*

Zur ältesten Schicht der animistischen Vorstellungen bei den Baschkiren gehören die "Herren" (baschk. *eyä* [Sg.]) der verschiedenen Lebensräume. Praktisch alle Komponenten der natürlichen Umwelt (Berge, Flüsse, Seen, Wälder usw.) wie auch die Aufenthaltsorte der Menschen haben im Bewußtsein des Volkes einen "Herrn". Wie Rudenko feststellt, hat "jedes Ding seinen Wirtsgeist (*eyähe*), und jeder Geist wird nach dem Gegenstand benannt, in dem er haust."[2]

Schon in unserer frühesten Quelle, den Aufzeichnungen des arabischen Reisenden Ibn-Faḍlān, werden sie als "Herren" bezeichnet. Ibn-Faḍlān berichtet von Herren des Winters und des Sommers, des Regens, Windes und der Bäume, der Menschen und der Pferde, der Nacht und des Tages, des Todes und der Erde. Solche Vorstellungen sind bis heute erhalten.

### *Wassergeister*

Jüngere ethnographische Untersuchungen beschreiben den Herrn des Wassers (*hïu eyähe*) als grauhaarigen, in lange weiße Kleider gehüllten Greis, der sich beim Gehen auf einen Zauberstab stützt. Anderen Vorstel-

[2] S.I. Rudenko, *Baškirskie poveriya i skazki*, Arxeologiya i ėtnografiya Baškirii, tom V, Ufa 1973, S. 22.

lungen zufolge handelt es sich beim Wirtsgeist des Wassers um eine Frau mit langen Haaren, die angeblich auch einen Ehemann hat. Am häufigsten tritt er in den Materialien aber als Wassermann mit seiner hübschen Tochter (*hïu qïḑï*; *hïubikä*; *hïuhïlïu*) auf.

Der *hïu eyähe* kontrolliert täglich sein Unterwasserreich. Zur Abendstunde kommt er manchmal ans Ufer. Man schreibt ihm die Fähigkeit zu, während der Frühlingshochwasser das Ufer "aufzuessen". Oft hört man seine Stimme aus dem tiefen Wasser wie ein Gelächter und Getöse. Er kann einen Menschen unter Wasser ziehen, wobei er meist kleine Kinder greift. Laut Aufzeichnungen des Heimatforschers R.G. Ignat'ev aus dem 19. Jahrhundert kursierte bei den Muslimen des Orenburger Gouvernements die Überlieferung, daß die "*sullï* (die Wassergeister, R.S.) sich entweder den sündigsten oder aber den unschuldigsten der Menschen nehmen – in letzterem Falle am häufigsten Kleinkinder".[3] Offensichtlich sind mit *sullï* bzw. *hïuḷï*[4] die Wirtsgeister des Wassers genannt.

Im Volk ist die Meinung verbreitet, daß die ertrunkenen Menschen zu Bewohnern des Wassers werden, sich jedoch niemals in einen *hïu eyähe* verwandeln können. Dieser Vorstellung widerspricht indes eine Legende, die Ignat'ev anführt:

> "Ein Mulla überquerte einmal mit seiner Familie einen Fluß und ließ unabsichtlich sein einjähriges Kind ins Wasser fallen, seinen Sohn, den er in den Händen gehalten hatte. Doch das Kind starb nicht: die *sullï* (Wassergeister) nahmen es in ihren Schutz. Es wurde selbst zu einem *sullï*, obwohl es sich als rechtgläubiger Mensch noch ans Ufer retten konnte. Als von der dem Fluß am nächsten gelegenen Moschee zur bestimmten Zeit der *azan* (Gebetsruf) ertönte, hörte man von unter Wasser ein menschliches Weinen..."[5]

Unseren Gewährsleuten zufolge kann der Geist des Wassers nicht nur Menschen ersäufen, sondern sie manchmal auch vor Gefahr warnen. Dies bringt den *hïu eyähe* in die Nähe der altslavischen Schutzgottheiten der Flüsse (Sg. *bereginya*), die den Menschen bei Schiffsunglücken retteten. In der Mythologie waren *bereginya*s Geister, die das Element Wasser verkörperten.[6]

---

[3] R.G. Ignat'ev, "Stat'i po ėtnografii i skazaniya, skazki i pesni, soxranivšiesya v rukopisyax tatarskoy pis'mennosti i v ustnïx pereskazkax u inorodcev-magometan Orenburgskogo kraya", in: *Zapiski Orenburgskago otdela imperatorskago russkago geografičeskago obščestva*, vïpusk 3, Orenburg 1875, S. 183-236, hier: S. 220.

[4] Hier die Singularformen (Anm. d. Übers.).

[5] Ignat'ev, "Stat'i po ėtnografii", S. 220.

[6] S.S. Parsamov, *Vodno-mistifičeskie fol'klornïe obrazï zemnogo proisxoždeniya* (unveröffentlichte Monographie in zwei Teilen), Baškirskiy gosudarstvennïy universi-

Jeder Fehlgriff und jedes respektlose Verhalten gegenüber dem Wirtsgeist des Wassers bringt dem Menschen Unglück. Noch heute glaubt die Mehrheit der von uns befragten älteren Leute daran, daß Überschwemmungen vom Zorn dieses Geistes herrühren. Den Menschen, der sich dem Wassergeist gegenüber schuldig gemacht hat, kann auch eine Krankheit befallen. In diesem Zusammenhang berichtete unsere Informantin Gabida Mažitovna Apkova (geb. 1924) aus dem Dorf Tanïp (*Bardïmskiy rayon, Permskaya oblast'*, Russ. Föderation) folgenden Vorfall:

> "Während der Heuernte wurde ich plötzlich krank. Eine gewisse Zeit lag ich im Krankenhaus, doch es half nichts. Ich wandte mich an die Zauberin (*imse äbey*); sie sagte, daß die Krankheit vom *hïu eyähe* jener Quelle stamme, von der wir während der Heuernte immer das Wasser nehmen, und daß ich diesen Geist erzürnt hätte. Auf ihren Rat hin rief ich einige alte Frauen zusammen, die den Koran lesen konnten, damit sie beteten und den Herrn der Quelle (*šišmä eyähe*) baten, nicht mehr zornig auf mich zu sein. Ich veranstaltete ein [gemeinsames] Teetrinken bei der Quelle. Dabei brachten wir dem *šišmä eyähe* Geschenke: Silberne Geldstücke, etwas Salz und Grütze, wobei man die Geschenke nicht einfach ins Wasser werfen durfte, sondern sie akkurat ins Wasser eintauchen lassen mußte. Erst nach diesem Gebet wurde ich wieder gesund."

Das Lesen von Versen aus dem Koran hat hier offensichtlich die Funktion übernommen, die im Animismus das magische Besprechen innehatte.

Im Volke ist es streng verboten, Wasser oder eine Quelle zu verschmutzen. In ferner Vergangenheit gab es wahrscheinlich einmal ein bestimmtes Ritual, mit dem man sich ans Wasser wandte. Alte Frauen haben mich gelehrt, daß man, wenn man Wasser aus einer Quelle holt, folgende Anrede aussprechen muß: "*Hïu eyähe*! Uns beehrt ein Gast, leih uns Wässerchen!"[7] Bevor man dieses Wasser austrinkt, muß man ein spezielles Gebet sprechen (*Beloreckiy rayon*). Diese Formel wird in Anlehnung an islamische Gebete (*doġa*, arab. *duᶜāᵓ*) *hïu doġahï* genannt und beginnt wie diese mit der Basmala, "Im Namen des barmherzigen, gütigen Gottes".

Bei den Baschkiren gab es die Sitte, einer Quelle beim ersten Wasserholen ein kleines Opfer darzubringen, um den Herrn des Wassers gutmütig zu

---

tet imeni 40-letiya Oktyabrya, Ufa 1985; Teil 1 (145 Seiten), Teil 2 (190 S.), deponiert im Institut naučnoy informacii po obščestvennïm naukam (INION AN SSSR), 18.12.85, No. 23361; hier: Teil 1, S.130.

7 Fol'klornïy fond kafedrï baškirskoy literaturï i fol'klora Baškirskogo gosudarstvennogo universiteta (im Folgenden FF BGU), ed. xr. 205, čast' 10, No. 23.

stimmen. Am markantesten kam sie im Heiratsritual der Baschkiren zum Ausdruck. Die erste Aufzeichung dieses Rituals finden wir bei B.G. Yuluev:

> "Am nächsten Tag [nach der Hochzeit] führt man die junge Braut mit einem Schulterjoch zum Wasserholen an den Fluß. Sie führt dabei eine kleine Silbermünze bei sich, die an einen Faden gebunden ist und die sie ins Wasser taucht, als ob sie sie dem Wassergeist zum Opfer bringt."[8]

Dieser Ritus ist auch heute noch bei den Baschkiren jenseits des Urals bekannt.[9]

Es sei hier vermerkt, daß die Tradition, die Braut als neues Sippenmitglied mit allen von der Sippe in Ehren gehaltenen Orten bekannt zu machen, sämtlichen Völkern des Wolgagebietes zu eigen war. Alten Vorstellungen zufolge kann der *hïu eyähe* als Herr des Elementes Wasser auch auf das himmlische Wasser, d.h. auf den Regen einwirken. Die Darreichung von Opfern an den Wassergeist erinnert an eine ältere Tradition, mittels Menschopfer durch Ertränken um Regen zu bitten. In diesem Zusammenhang sei auf ein Zeugnis aus dem Epos *Ural-batïr* hingewiesen, in dem von der Opferung eines Mädchens die Rede ist.[10]

Die nomadische Lebensweise der Baschkiren hinterließ auch bei den Wassergeistern ihre Spuren: Sie haben eine besondere Vorliebe für Pferde. Nachts sollen sie auf ihnen geritten sein und ihre Mähne geflochten haben. In der baschkirischen Mythologie sind Pferde, Wasser und Wassergeister häufig miteinander verbunden. Die Wassergeister können dabei auch mit der jenseitigen Welt in Zusammenhang gebracht werden. Zu erkennen ist das zum einen an den Farben, denn Kleidung und Attribute der Wassergeister werden schwarz oder weiß dargestellt (in bestimmten religiösen Vorstellungen sind dies oft die Farben von Wesen der jenseitigen Welt), und zum anderen an ihrer Aufgabe, die Seelen der Menschen einzusammeln. Pferde hielt man ebenfalls für eine Ausgeburt des Wassers, d.h. der jenseitigen Welt. Im *Burzyanskiy rayon* Baschkiriens befindet sich beispielsweise ein See, der mit dem ersten "Auftauchen" von Pferden bei den Baschkiren in Verbindung gebracht wird. Er heißt *Yilqïsïqqankül* ("der See, aus dem die Pferde kamen").

---

8 B.G. Yuluev, "K ėtnografii baškir", *Ėtnografičeskoe obozrenie*, 1892, No. 2-3, S. 215-223, hier: S. 222.

9 Materialien der Feldforschung von N.V. Bikbulatov, 1971, Hefte 1-2.

10 *Baškirskoe narodnoe tvorčestvo*, tom 1, 1987, S. 50-55.

Geister dienten dem Menschen auch dazu, die eigene Kraft am Unbekannten, Übernatürlichen zu messen, indem man sie besiegte oder zum Narren hielt. Dem Helden einer von Rudenko bei den Barïn-Tabïnern (russ. *barïn-tabïncï*) aufgezeichneten Erzählung gelingt es ohne besondere Mühe, einen Wassergeist zu betrügen. Durch seine Schlauheit bringt er den *hïu eyähe* dazu, eine [gewöhnliche] Schaufel mit teurem Gold zu bezahlen. Wie in vielen anderen Glaubensvorstellungen fand auch hier eine Entfremdung des Wirtsgeistes von seinem eigentlichen Element, dem Wasser, statt, und er wurde in menschlicher Form dargestellt.

Aus der Geisterwelt des Wassers kennen Baschkiren auch zwei weibliche Formen, welche *hïu inähe / äsähe* ("Mutter des Wassers") und *hïu qïḏï / hïubikä / hïuhïlïu* ("Wassermädchen", "Schönheit des Wassers") genannt werden. Die Figur der "Mutter des Wassers" *hïu inähe* ist eng mit der Vorstellung des Wirtsgeistes des Wassers verbunden und stellt quasi seine weibliche Verkörperung dar. Allgemein ist man der Meinung, daß die Figur *hïu inähe* noch aus der Epoche des Matriarchiats stammt.[11]

Von den übrigen Wasserwesen unterscheidet sich bis zu einem gewissen Grade *hïu qïḏï*. In den Legenden stellt sie ein Mädchen von unbeschreibbarer Schönheit in einem Kleid aus Fischschuppen dar. Um Mitternacht oder vor dem Morgengrauen kommt sie ans Ufer des Flusses oder des Sees. Viele Erzähler teilten uns mit, daß sie zu jener Zeit gesehen hätten, wie sie mit einem goldenen Kamm ihr jungfräuliches goldglänzendes Haar kämmte.[12] V.Ya. Propp, der sehr umfangreiches Material aus Mythen und Märchen herangezogen hatte, unterstreicht, daß die goldene Farbe die Zugehörigkeit zum jenseitigen Königreich ausdrückt.[13] Das ist ein weiterer Hinweis darauf, daß die Wassergeister mit dem Jenseits verbunden sind; *hïu qïḏï* könnte somit der altslavischen *rusalka* nahe stehen, die als Verkörperung der Ertrunkenen angesehen wird, insbesondere jener Kinder, die vor der Taufe ertrunken sind.[14] Doch während *rusalka* ein böser Dämon ist, der die Menschen lockt und ins Wasser verführt, ist die baschkirische *hïu qïḏï* zumindest im Epos eine märchenhafte Wasserjungfrau, die den Helden des festen Landes

---

11 F. Urmančeev, "Tatarsko-baškirskoe skazanie o Tulyake", *Sovetskaya tyurkologiya*, 1979, No. 6, S. 14-22.

12 Aufzeichnungen der Autorin.

13 V.Ya. Propp, *Istoričeskie korni volšebnoy skazki*, Leningrad 1986, S. 285.

14 D.K. Zelenin, *Očerki russkoy mifologii*, Petrograd 1916, vïpusk 1; S.A. Tokarev, *Religioznïe verovaniya vostočnoslavyanskix narodov XIX - načala XX vv.*, Moskau-Leningrad 1948; Parsamov, *Vodno-mistifičeskie fol'klornïe obrazï*; È.V. Pomeranceva, *Mifologičeskie personaži v russkom fol'klore*, Moskau 1975.

dabei hilft, sich aus dem Königreich des Wassers zu befreien. Mit anderen Worten, der Dämonismus (d.h. die Böswilligkeit gegenüber den Menschen), welcher für *rusalka* bestimmend ist, findet sich nicht bei *hïu qïḏï*; daher liegt der Gedanke näher, in *hïu qïḏï* eher eine baschkische *bereginya* zu sehen. Es ist anzunehmen, daß *hïu qïḏï* zusammen mit *hïu eyähe* einen Wirtsgeist von Flüssen und Seen darstellt, der das Element Wasser verkörpert; hierbei handelt es sich wohl um eine der archaischsten Formen der baschkirischen Geistervorstellungen.

*Haus- und Hofgeister*

Von jenen Wirtsgeistern, die mit dem Wohnraum des Menschen verbunden sind, kennen die Baschkiren den *yort eyähe* (auch *öy eyähe*), den "Herrn" des gesamten Haushalts. Möglicherweise beschränkte sich das Tätigkeitsfeld des *öy eyähe* früher zunächst auf das Haus oder die Hütte. Daneben finden wir bei den Baschkiren den *kärtä* (*haray*, *aḏbar*, *abzar*) *eyähe*, den Wirtsgeist des Viehhofes, des *saray*, sowie den *munsa eyähe*, den Kobold des Bades. Gemäß der Klassifizierung von S.A. Tokarev kann man sie als "Hausgeister" bestimmen.

Den *yort* (*öy*) *eyähe* stellt man sich als grauhaarigen alten Mann vor, doch er kann sein Äußeres auch ändern und sich in verschiedene Tiere (wie Kalb, Hund, Schlange) verwandeln. Einigen Erzählungen zufolge nimmt der *öy eyähe* das Äußere des Nachbarn, eines Verwandten oder der verstorbenen Eltern (oder Großeltern) an, wenn er sich einem Menschen zeigt. Doch erscheint er nur sehr selten und ausschließlich ausgewählten Menschen: jenen, die ein außergewöhnliches Gedächtnis haben. Er verkündet ihnen dabei Gutes oder Böses.[15] Ältere Frauen haben uns versichert, daß man, wenn man unerwartet nach Hause kommt und lautlos ins Haus eindringt, den *yort eyähe* sehen kann, wie er zusammengekauert als Kalb, Hund oder Katze schläft.[16]

Äußerst widersprüchlich sind die Vorstellungen über den Aufenthaltsort des *yort eyähe*. Mal ist es der Ofen, mal der Keller, mal der Pferdestall oder der Heuboden. Nach Aussagen der Tabïner, die Rudenko aufzeichnete, lebt der *yort eyähe* überall [im Haushalt]. Bei einem seiner Informanten hauste er

[15] Naučnïy arxiv Baškirskoy AN (im folgenden: NA BAN), fond 3, opis' 23, ed. xr. 7, S. 327.

[16] Informantin: Sayma Taysinaya, geb. 1924, Dorf Koyanovo, *Permskaya oblast'*.

auf dem großen Ofen und warf von dort ab und an Steine herunter.[17] Bei unseren Befragungen wurden als häufigste Aufenthaltsorte des *yort eyähe* die Türschwelle, die Zimmerdecke und die Winkel des Hauses genannt. Unsere Gesprächspartner versicherten, es gebe im Gebälk immer irgendeinen Balken, der ihm als Zufluchtsort dienen könne (*Baymakskiy, Zilairskiy* und *Kugarčinskiy rayon* von Bašqortostan; *Permskaya oblast'*); das heißt, der Wirtsgeist des Hauses wird irgendwo am Holz lokalisiert.

Daß ein *yort eyähe* im Hause weilt, erkennt man an verschiedenen Geräuschen, etwa an wiederholtem Klopfen und Rascheln. Man meint, daß junge Hausgeister im Gegensatz zu ihren älteren Artgenossen besonders laut und kapriziös sind.[18] Sie lieben es besonders, die schlafenden Hausbewohner zu kitzeln. Es existiert der Glaube, daß nur ein "Herr" in einer Hütte friedlich hausen könne; zwei oder mehr Wirtsgeister würden Streit miteinander anfangen und den Hausbewohnern eine Menge Ärger verschaffen.

Wie der *yort eyähe* agiert, hängt vor allem vom Verhalten des Menschen selbst ab. Deshalb versuchen die Hausbewohner, ihn auf alle möglichen Weisen gut zu stimmen und bloß niemals zu beleidigen oder gar zu erzürnen. Bei einem Umzug müssen sie den *yort eyähe* mitnehmen. Dazu vollzieht man eine spezielle rituelle Handlung, das *xuğalar saqïrïu.*

Die Anwesenheit eines Hausgeistes legt dem Menschen bestimmte Pflichten auf. Erstes Gebot ist es, im Hause Ruhe und Gemütlichkeit zu verbreiten und dem Wirtsgeist durch besänftigende Handlungen Respekt zu bezeugen. Für Unaufmerksamkeit und Unsauberkeit rächt sich der *yort eyähe*. So meint man, daß der *yort eyähe* einen Menschen, der in seinen Gedanken oder Taten wie auch im buchstäblichen Sinne "unsauber" ist, seinen Zorn in Form von Krankheit spüren läßt. Er kann seinen Zorn auch dadurch zeigen, daß er das jeweilige Haus verläßt; dies ist besonders schlimm, denn das Haus muß geräumt werden und in Zukunft leer stehen, da jeder Bewohner vom Pech verfolgt werden und schnell zugrunde gehen würde.

Zu den Funktionen des *yort eyähe* gehört es auch, dem Menschen die Geburt von Tierjungen zu verkünden. Er klopft dann ans Fenster und weckt die eingeschlafenen Bewohner. Sehr viele ältere Leute haben uns versichert, daß sie im Schlafe eine Stimme hörten, die da sagte : "Steh auf, das Kalb (das Zicklein, das Lamm) erfriert! Was liegst du noch hier rum, steh auf!".

---

17 Rudenko, *Baškirskie poveriya i skazki*, S. 23.

18 Informantin: Šamsikamal Nurmuxametovna Al'muxametova, geb. 1905, Dorf Ak'yar, *Xaybullinskiy rayon.*

Auf diese Weise hilft *yort eyähe* auch in häuswirtschaftlichen Angelegenheiten.

Und selbstverständlich empfindet auch der Herr des Hauses bei den Baschkiren eine große Leidenschaft zu Pferden. Auch er liebt es, auf ihnen zu reiten und den Pferden, die ihm gefallen, die Mähne zu flechten. Jemand von den Tam'yan-Tangurern (russ. *tam'yan-tangurcï*) teilte Rudenko mit:

> "Der *yort eyähe* flicht die Mähne der Pferde, und ich muß sie dann wieder losmachen. Ich mag das nicht, aber ich kann nichts dagegen machen, denn mit haltlosen Reden [d.h. mit Schimpfen] kann man den *yort eyähe* erzürnen."

Ungefähr dasselbe sagten ihm auch die Tabïner (russ. *tabïncï*): "Meistens hütet er die Herde. Manchmal treibt er Schabernack, reitet auf den Pferden und flicht ihnen die Mähne."[19]

Dem *yort eyähe* schreibt man auch die Funktionen des Herrn des Hofes und des Stalls sowie des Herrn des Badehauses zu, zweier anderer "häuslicher" Geister zu, die dem Hausgeist sehr nahestehen.

Der Herr des Hofes und des Stalls *kärtä* (*haray / aḏbar / abzar*) *eyähe* ähnelt in seinem Äußeren dem Hausgeist, ist aber ständig mit einem Schafspelz bekleidet. Man kann ihn meist auf dem Heuboden, im Pferdestall oder zwischen den Pferden entdecken. Seine Erscheinung gilt als gutes Vorzeichen. Die Hauptaufgabe des *kärtä eyähe* (sowie auch des *mal eyähe*, des Herrn des Viehs) ist es, sich ums Vieh zu kümmern und es zu bewachen. Da man sich vor seinem Zorn fürchtet, ist es verboten, das Vieh zu schlagen. Man meint, daß die Gliedmaßen desjenigen, der ein Tier schlägt, gelähmt werden. Ebensowenig darf man altes Vieh verkaufen, denn sonst vernichtet *kärtä eyähe* aus Rache den ganzen Viehbestand (*malï ŋđï qorota*). Beim Kalben benachrichtigen *mal eyähe* und *kärtä eyähe* wie auch der *yort eyähe* die Besitzer, damit das neugeborene Tier nicht in der Winterkälte erfriert.

Als Beschützer des Viehs tritt im Volksglauben auch der *mal eyähe* (Herr des Viehs) sowie der *at eyähe* (Herr der Pferde) auf. Ihre Merkmale ähneln denen des Wirtsgeistes des Viehhofes und -stalls; ihre hauptsächliche Funktion ist die Pflege des Viehs. Der Herr der Pferde verdeutlicht den Kult, der sich um dieses Tier entwickelt hat. Bemerkungen über einen Herrn der Pferde finden wir auch schon bei Ibn-Faḍlān.

---

[19] Rudenko, *Baškirskie poveriya i skazki*, S. 23.

Der Aufenthaltsort eines anderen "häuslichen" Geistes, des *munsa eyähe*, ist das Badehaus. Ihn stellt man sich im allgemeinen als kleines Flämmchen oder als Rauchwölkchen vor, das aus dem bereits erloschenen Ofen heraustritt, sich über den Fußboden ausbreitet und aus dem Baderaum herauskriecht. Er liebt es, Unsinn zu treiben: Er zieht den Menschen, der sich badet, an den Füßen, klemmt sich an den Badebesen (russ. *venik*, aus Birkenzweigen) und schlägt damit zu. In einem solchen Fall sieht man die "Hand" dieses Geistes, wie sie unter der Sitzbank hervorkommt. Der *munsa eyähe* erscheint also in menschenähnlicher Form. Verständlicherweise wurde der *munsa eyähe* aufgrund solcher Späße eher für einen bösen Geist gehalten. Das Bad galt sogar als Ort "unreiner Kräfte", war *munsa eyähe* doch das einzige häusliche Wesen, das zuweilen durch eine koranische Figur, den *šaytan*, ersetzt wurde.

Das äußerst verbreitete Gebot, sich nach Mitternacht nicht mehr im Bade zu waschen, und die Weisung, in keinem Falle abends noch allein ins Bad zu gehen, werden beide mit *munsa eyähe* in Verbindung gebracht.

Im Volksglauben ähneln sich die genannten drei Hausgeister in ihren Funktionen sehr. Sie unterscheiden sich allein durch ihren Handlungsbereich. Während *yort eyähe* aber auch die Funktionen der beiden anderen Wirtsgeister übernehmen kann, ist dies umgekehrt nicht möglich. Die Geister von Viehhof und Badekammer sind offensichtlich Ergebnis eines Differenzierungsprozesses des *yort eyähe*, der als Schutzgeist des gesamten Haushalts auftritt. Gleichzeitig ist er ein Beschützer, der den Menschen und seine Familie vor Unglück, Krankheit, Verhexung und dem Einfluß böser Geister schützt.

Der *yort eyähe* erinnert an die Geister der Ahnen, die ebenfalls am heimischen Herd und an der Schwelle ausgemacht werden und die ihre Nachfahren beschützen. Eine vergleichende Analyse von Gottheiten und Wirtsgeistern der Wolga- und Uralvölker, die mit dem Wohnraum verbunden sind, zeigt, daß sie nicht nur in ihren Funktionen, sondern auch in ihren Bezeichnungen dem baschkirischen *yort eyähe* sehr nahe stehen oder mit ihm identisch sind.

So heißt das Äquivalent zum baschkirischen Hausgeist *yort* (*öy*) *eyähe* (*xuğahï*):

*kurt ava* (bei den Mari), *kudo ava* (bei den Mordvinen), *korka murt* (bei den Udmurten), *yort / öy iyäse* (bei den Tataren) und *xĕrt sürt* (bei den Tschuwaschen).

Dem baschkirischen "Herrn des Viehhofes" (*kärtä eyähe*) entsprechen:

*surt ava* (Mari), *kurda ava* (Mordv.), *gid murt* (Udm.), *abzar iyäse* (Tat.), *karta xosus / püṯe / kĕtuṯe / türri* (Tschuw.).

Auch den "Herrn der Badekammer" (baschk. *munsa eyähe*) findet man bei den anderen Völkern der Wolga- und Uralregion:

*monča ava* (Mari), *banya ava* (Mordv.), *minčo murt* (Udm.), *munča iyäse* (Tat.) und *munča iyi* (Tschuw.).

Diese Ähnlichkeiten gehen sicherlich auf interethnische und interkulturelle Kontakte zurück.[20]

Bei den Baschkiren, wie auch bei den anderen genannten Völkern, haben sich die Vorstellungen über die häuslichen Geister wesentlich stabiler erhalten als jene über andere Geister. In schriftlichen Quellen der vergangenen Jahrhunderte werden sie fast genauso beschrieben wie von unseren Befragten aus verschiedenen Gebieten Baschkiriens in den Jahren 1990-95. Islamische Einflüsse haben bei ihnen kaum Spuren hinterlassen.

*Weitere Herren natürlicher Lebensräume*

Auch an einigen festgelegten Plätzen in der freien Natur sind Wirtsgeister zu Hause. Hierzu zählen der "Herr des Berges" (*tau eyähe*), der "Herr der Höhle" (*taš qïuïš / mämeryä eyähe*) und der "Herr des Baumes" (*aġas eyähe*); die animistischen Vorstellungen über sie haben sich ebenfalls bis in die Gegenwart erhalten.

Nach baschkirischem Volksglauben hat jeder Berg seinen Wirtsgeist. Er tritt als grauhaariger Greis oder in Gestalt von Tieren auf und liebt die Ruhe. Wer in den Bergen lärmt, schimpft oder ohne besondere Notwendigkeit die Bäume an den Hängen abholzt, zieht den Zorn des Geistes auf sich; dieser kann sich in einem plötzlich auftretenden Sturm entladen. In solchen Fällen versuchen die Leute, den Berg so schnell wie möglich zu verlassen. Bis in jüngste Zeit, so berichten alte Leute aus dem *Burzyanskiy rayon*, soll sich der Brauch erhalten haben, beim Aufstieg in die Berge Geldstücke auf Steine zu legen und verschiedenfarbige Lumpen und Glasperlen in den Bäumen an Berghängen anzubringen, "damit sich der Wirtsgeist des Berges nicht ärgert."[21]

---

[20] Siehe hierzu auch G.P. Snesarev, *Reliktï domusul'manskix verovaniy i obryadov u uzbekov Xorezma*, Moskau 1969, S. 56.

[21] Aufzeichnung der Autorin, 1991.

Auch in jeder Höhle wohnte einst ein Geist, der *taš qïuïš eyähe*, auch *mämeryä* oder *taš öyḍeŋ eyähe* genannt. Gewöhnlich war er unsichtbar, doch wenn man sich nahe der Höhle aufhielt, konnte man seine Stimme hören. In Erzählungen wird auch von dem Wirtsgeist der Höhle *Šulgan taš* berichtet, in der man die weltbekannten paläolithischen Felszeichnungen entdeckt hat. Ihn stellte man sich als Reiter auf dem Pferd Aqbuḍat vor. Eine Erscheinung des Reiters aus der Höhle ist indes nur Auserwählten, nämlich den glücklichsten Menschen vergönnt.[22] Im ganzen betrachtet sind die Vorstellungen über Höhlengeister heute nur noch schwach erhalten.

Unter den zwölf Gottheiten, die von Ibn-Faḍlān erwähnt wurden, gibt es auch einen Herrn der Erde. Dafür, daß es auch einmal eine Mutter der Erde (*yer inähe*) sowie einen Wirtsgeist der Erde gegeben haben muß, spricht die Überlieferung einer bestimmten Praxis der Zauberheilung (*yergä halïu*, wörtl. "auf die Erde legen"). Die "Mutter der Erde" läßt ebenfalls Reminiszenzen eines einstigen Matriarchats vermuten.

Mit der Entwicklung der Landwirtschaft und der Verbreitung des Islam ist die Entstehung eines Schutzgeistes des Feldes verbunden, der unter der Bezeichnung *Xïzïr-qarsïq* (*Xïzïr gäli ässäläm* [*Xiḍr ʿalayhi as-salām*], Xïzïr-Ilyas) bekannt ist. Wenn er mit dem wehenden Saum seines langen Kleides den Ackerrain entlangging, hauchte er den Ähren Leben ein. Im Volksmund heißt es: "*Xïzïr ütkän yerḍä igen mul bula*", "Dort wo Xïzïr entlang gegangen ist, wird es eine Ernte im Überfluß geben" (*Karaidel'skiy rayon*).

In diesem Geist scheinen zwei Figuren miteinander verschmolzen: ein alter Feldgeist und der muslimische Xïzïr. In der islamischen Mythologie ist Xïzïr ein legendärer Prophet, ein heiliger Greis, ein Wohltäter für die gerechten Menschen, denen Unrecht widerfahren ist, sowie ein Helfer für Reisende, die sich verirrt haben. Als sich in Baschkirien neben der Viehzucht auch die Landwirtschaft durchzusetzen begann, kamen auch die Geister auf, die in dieser Angelegenheit den Erfolg garantieren. Auf diese Weise scheint Xïzïr zum Patron der Landwirte geworden zu sein. Er ist besonders in den nördlichen und den nordöstlichen Gebieten Baschkiriens sowie im Gebiet von Perm' bekannt, wo die Landwirtschaft früher betrieben wurde als anderswo. In anderen Gebieten taucht Xïzïr nicht in dieser Funktion auf.

Auch ist die Vorstellung weitverbreitet, daß der heilige Xïzïr den Menschen auf langen Reisen als unsichtbarer Begleiter zur Seite steht. Ging je-

[22] So die Beschreibung einiger Bewohner des *Burzyanskiy rayon* (Bašqortostan).

mand auf Reisen, so wünschte man ihm: "*Qayda ġïna barhaŋ bäxeteŋ bulhïn, Xïzïr-Ilyas bulhïn yuldaśïŋ*", "Wohin der Weg dich auch führt, möge das Glück mit dir sein, möge Xïzïr-Ilyas dein Begleiter sein".

Im zeitgenössischen Glauben der Baschkiren sind noch einige Vorstellungen über den Wirtsgeist des Baumes erhalten (*aġas eyähe*). Meist wird seine Existenz jedoch nicht bezeugt, sondern nur vermutet. Diese Vermutung hat beim Holzfällen ganz konkrete Auswirkungen: man darf keinen Baum fällen, ohne vorher ein Gebet an seinen Wirtsgeist gesprochen zu haben. Außerdem ist es verboten, einen Baum zu fällen, den man selbst oder eigene Familienangehörige gepflanzt haben (hier haben wir es offensichtlich mit einer direkten Verbindung zu den Geistern der Vorfahren zu tun). Dasselbe gilt auch für Bäume, die einzeln stehen oder auf dem Friedhof wachsen. Ein Bruch dieser Tabus wird dadurch geahndet, daß der Frevler oder seine Familie in Not gerät oder krank wird.

Praktisch verschwunden sind die Vorstellungen über den Wirtsgeist des Waldes (*urman eyähe*), obwohl er noch manchmal in Erzählungen unserer Informanten (*Karaidel'skiy rayon* von Bašqortostan, *Bardïmskiy rayon* des Gebiets Perm') als Bewohner eines bestimmten Waldes oder des Waldes allgemein genannt wird, der die Leute vom Weg abbringt und sie umherirren läßt.

In vorislamischer Zeit existierte wahrscheinlich auch ein Herr des Regens (*yamġïr eyähe*), der vermutlich durch ein Regengebet (*yamġïr teläge*) und eine "Regengrütze" (*yamġïr butkahï*) geehrt wurde. Die Elemente einiger Rituale unterstützen diese These, denn beim Schlachten eines Opfertieres spricht man den Wunsch aus: "*Yamġïr bulïp qayt!*", "Kehre zurück als Regen", wobei man das Blut in verschiedene Richtungen spritzt. Dieser heidnische Opferbrauch trägt auch die muslimische Bezeichnung *qorban salïu*. Es existieren noch einige Beschwörungsformeln, die einen Wiederhall ursprünglicher Anreden an einen "Besitzer des himmlischen Wassers" *yamġïr eyähe* darstellen. So heißt es: "*Yamġïr yau yau yau! Himeḏ täkä huyïrmïn, hiŋä mayïn birermen!*", "Regen regne regne regne! Ich schlachte den fetten Bock, und das Fett gebe ich dir!"[23]

[23] R.Z. Yanguzin, "Dorevolyucionnïe zemledel'českie obryadï baškir", *Meždvuzovskiy naučnïy sbornik*, Ufa 1980, S. 158-163; F. Näḏeršina, *Xalïq xätere*, Ufa 1986.

Zu den Geistern, die Naturerscheinungen verkörpern, gehören noch die "Herren der Winde" (*yel eyähe*). Ihr Aufenthaltsort sind die Spitzen der Berge sowie Höhlen und staubige Wirbelstürme. Deshalb, so heißt es, darf man kein Messer werfen, denn es könnte einen Geist treffen, der sich in einer Staubwolke befindet; anderen Versionen zufolge soll man hingegen gerade dies tun, damit die bösen Geister *pärey*, *yen* und *šaytan* kein Übel anrichten können. In der heutigen Figur des Windgeistes haben sich offensichtlich Merkmale des alten *yel eyähe* und des dämonischen Wesens *pärey* mit den später auftretenden *ğin* und *šaytan* verbunden, von denen noch die Rede sein wird.

Es bleibt somit festzuhalten, daß viele Wirtsgeister im Laufe der Zeit mit anderen Geisterwesen verschmolzen sind (*yer eyähe* mit *Xïzïr-qarsïq*, *yel eyähe* mit *pärey*). In der Vergangenheit waren die Wirtsgeister in ihren jeweiligen Funktionen offensichtlich klarer umrissen und "aktiver", vor allem *hïu eyähe*, *yort eyähe, aġas eyähe, tau eyähe*.

Bemerkenswert ist auch, daß sich die Völker des Wolga- und Uralgebietes die Geister der materiellen Welt sehr ähnlich vorstellten, nicht nur hinsichtlich ihres Äußeren, sondern auch mit Blick auf ihre Funktionen und Verhaltensweisen.

## *II. Dämonische Wesen*

Hauptsächliches Merkmal dieser Kategorie von Geistern ist ihr dämonischer Charakter; sie legen gegenüber den Menschen eine Agressivität an den Tag, die mit übernatürlichen Eigenschaften verbunden ist. Sie zeigen sich häufig unmotiviert aggressiv und sind vom Menschen nur schwer zu beeinflussen. Zu dieser Gruppe rechnen wir *šuräle*, *bisura*, *yuxa* und *pärey*.

Im Unterschied zu rein bösen Geistern wie *albaṯï*, *ağdaha* und *ubïr* (siehe nächster Abschnitt) sind die dämonischen Wesen in Lebensweise und sozialer Organisationsform den Menschen recht ähnlich. Bisweilen gehen diese Wesen sogar Liebesverhältnisse mit Menschen ein. Aus solchen Affären können neue Geschlechter hervorgehen (*šuräle näṯele*, *bire toqomo*, das Geschlecht von *šuräle*, die Nachfahren von *bire / pärey*).

Ein weiteres Kennzeichen der Dämonen ist, daß sie keinen festen Aufenthaltsort haben: Der Mensch kann mit ihnen überall und jederzeit zusammentreffen.

*Šuräle*

Ein populäres dämonisches Wesen ist *šuräle*. Er bewohnt Wälder, sumpfige Orte, Flüsse und Seen, wo er sich meist einen Ort im Schilfdickicht sucht. *Šuräle* stellt man sich meist als menschenähnliches Wesen von ungeheueren Ausmaßen vor: hoch an Wuchs, mit zottigem Haar und großen, herabhängenden Brüsten, die er sich über die Schulter wirft – ein Merkmal, das übrigens sowohl dem männlichen als auch dem weiblichen Wesen zu eigen ist. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um das Resultat späterer Modifikationen. *Šuräle* hat schrecklich lange Finger und kupferne Krallen, mit denen er Menschen zu Tode kitzelt (anderen Versionen zufolge auch Pferde).[24] Seine Füße sind verkehrt herum angebracht, mit den Hacken nach vorne und den Zehen nach hinten. Unter den Achseln hat er ein Loch. Er kann sich in einen Baumstumpf oder in einen beblätterten Stamm verwandeln. Auf der Stirn kann er ein Auge oder ein Horn haben. Rudenkos Aufzeichnungen zufolge war *šuräle* in den Vorstellungen der Kubelyak-Telever (russ. *kubelyak-televci*) einäugig und einfüßig.[25] Solche Vorstellungen von *šuräle* als einem halben Wesen waren im allgemeinen in den nordwestlichen Rayons Baschkiriens und im Gebiet von Perm' verbreitet, wo er auch *yarïmtïq* heißt, d.h. "Halbwesen" (von *yarïm*, die Hälfte).

Für dämonische Vorstellungen sind Anthropomorphismen kennzeichnend. Gleich dem Menschen gründet auch *šuräle* eine Familie, hat Frauen und viele Söhne sowie Töchter, die als unübertroffene Schönheiten gelten. Beim Essen setzt *šuräle* angeblich einen seiner Söhne mit der Vorderseite zum Tisch und den anderen mit dem Rücken. Die Menschen fingen *šuräle* ein und heirateten sie sogar. Rudenko berichtet, daß laut einer Legende der Gayniner (russ. *gayninci*) vom Anfang des 20. Jahrhunderts ein Jäger die Tochter eines *yarïmtïq* heiratete, "welche ihm Kinder schenkte, deren Nachfahren heute noch im Dorf Tanïb leben".[26] Diese Legende über den Ursprung der Bewohner von Tanïb (heute *Permskaya oblast'* ) ist bis in die Gegenwart erhalten und wurde von der Autorin während ethnographischer Expeditionen im Jahre 1990 erneut aufgezeichnet. Ähnliche Überlieferungen

---

24 *Šuräle*, heißt es, soll beim Reiten verkehrtherum auf dem Rücken der Pferde sitzen und sie dabei bis zur Entkräftung kitzeln.

25 Rudenko, *Baškirskie poveriya i skazki*, S. 24.

26 *Ibid.*, S. 23.

fand man auch bei den Baschkiren aus den Gebieten von Orenburg, Samara, Saratov und Čelyabinsk.[27]

Um *šuräle* zu fangen, machte man sich seine Reitleidenschaft zu nutze und beschmierte die Rücken der Pferde mit Harz, so daß er darauf kleben blieb. Im Dorf Kiekbaevo (*Burzyanskiy rayon*) lebt noch die Sage, derzufolge sich die Baschkiren im Jahre 1908 entschlossen hatten, *šuräle* dem Moskauer Zaren zu zeigen. Man fing ihn ein und brachte ihn zur Vorführung in die Hauptstadt.[28] Man ließ ihn jedoch am Leben, denn aus einem einzigen Tropfen *šuräles* treten siebzig neue Wesen aus, wie uns ein Achtzigjähriger erläuterte.[29]

Trifft ein Mensch auf *šuräle*, so verheißt das nichts Gutes; im schlimmsten Fall kitzelt *šuräle* ihn zu Tode. Während manche Traditionen ihn als einen Bewohner von Gewässern darstellen, heißt es meist von ihm, daß er panische Angst vor dem Wasser habe; seinen bösen Nachstellungen könne man dementsprechend entkommen, indem man einen Fluß überquert. Wenn der Dämon dabei nach einer Furt fragt, muß man unbedingt flußabwärts zeigen, denn sonst würde er den Fluß in Windeseile umlaufen oder umfliegen.[30] Laut einer anderen Überlieferung hingegen kann ein Mensch, der ein guter Läufer ist, dem *šuräle* entkommen, da dieser durch seine langen Brüste behindert ist, die sich um seine Füße wickeln können und ihn plump und unbeweglich machen, wenn er sie nicht immer über seine Schulter wirft. Solche auffälligen Widersprüche sind schwer zu erklären; es kann nur festgehalten werden, daß die Befragungen zu verschiedenen Zeiten (1991 bzw. in den sechziger Jahren) und an verschiedenen Orten (*Beloreckiy rayon*, Rep. Bašqortostan, und *Kurganskaya oblast'*, Russische Föderation) stattfanden.

Es wird auch noch von anderen Methoden berichtet, sich vor *šuräle* zu schützen. Man kann ihm Herz oder Lunge herausreißen oder ein Lagerfeuer machen und dabei eine Hand oder einen Fuß unter die Achselhöhlen von *šuräle* stecken. Schließlich besteht noch die Möglichkeit, ihm die Finger einzuklemmen. Dazu muß man einen Baumstamm an seinem Ende spalten und einen Keil in den Spalt treiben. Mit List und Tücke muß man dann *šuräle* dazu bringen, seine Hand dort hineinzustecken. Hierauf entfernt man den

---

27 NA BAN fond 3, opis' 21, ed. xr. 9.

28 Informant: Xaybullah Zaynullovič Zaynullin, geb. 1885; NA BAN fond 3, opis' 23, ed. xr. 7, S. 327.

29 Informant: Nasretdin Axmetdinov, geb. 1907, Dorf Karaidel' (*Karaidel'skiy rayon*).

30 Informantin: Latifa Yamanaeviča Yamanaeva, geb. 1878, Dorf Askarovo, *Al'menevskiy rayon, Kurganskaya obl.* (NA BAN fond 3, opis' 21, ed. xr. 2, S. 9).

Keil und klemmt ihm auf diese Weise die Finger ein. Erzählungen über diese Fangmethode sind besonders populär. Sie lagen auch dem berühmten Werk "*Šuräle*" von Ġabdullah Tuqay zugrunde. In seiner Bearbeitung hat diese Volkslegende ein komisches Element: Ein Holzfäller, der im Wald auf *šuräle* gestoßen ist, klemmt ihm die Finger ein; danach nennt sich dieser schlaue Mensch *Bïltïrqïŧï*, wörtlich "er hat im letzten Jahr eingeklemmt". Aufgrund der lauten Wehklagen des zum Narren gehaltenen *šuräle* eilen seine Brüder herbei. Als sie von *šuräle* erfahren, wer ihm das zuleide getan hat, machen sie sich über ihn lustig: "Wenn er dir letztes Jahr die Finger eingeklemmt hat, was brüllst du denn dann in diesem?"

*Šuräle* gilt im allgemeinen als nicht sehr kluges Wesen, man sagt ihm sogar Feigheit nach. Beim Zusammenstoß mit *šuräle* ist es daher das erste Gebot, seine Angst nicht zu zeigen.[31] Einige Informanten erzählten, ihre Väter und Vorväter hätten *šuräle* allein dadurch in die Flucht getrieben, daß sie so taten als griffen sie zur Peitsche oder zum Beil. Im *Karaidel'skiy rayon* behaupteten ältere Leute, daß sogar Kinder diesen Dämon früher verjagt hätten; er versteckte sich dann vor ihnen in hohlen Bäumen.

Diese Methoden, sich von einem Geist zu befreien, sind auch anderen Völkern bekannt. Die Slaven entkommen auf diese Weise ihrem Waldgeist *lešiy*, die Mordvinen ihrem Herrn des Waldes *vir'-avï*, die Tschuwaschen ihrem *arŧüri* und die Tataren ihrem *šuräle*. All diese Wesen der Wolgavölker weisen die gleichen allgemeinen Merkmale auf. Besonders deutlich zeigen das die Aufzeichnungen aus den nordwestlichen und nördlichen Rayons Baschkiriens und des Permer Gebiets, denn hier standen die Kulturen ständig miteinander in Verbindung.

Indes ist der *šuräle* der Baschkiren kein eigentlicher Waldgeist, und wir meinen, daß auch der "tschuwaschische" *arŧüri*, der "tatarische" *šuräle* und der "udmurtische" *palesmurt* keine Waldgeister im eigentlichen Sinne sind. Denn diese Geister wollen keine Opfergaben und treten auch nicht mit den Menschen in irgendwelche "vertraglichen Beziehungen", wie es die Wirtsgeister tun, sondern sie verführen den Menschen schlicht, um ihn zu verderben. Die Momente, die dafür sprechen, sie zu den Waldgeistern zu rechnen, scheinen eher das Resultat späterer Transformationen zu sein.

---

31 Das berichtet auch Rudenko: "Wenn man vor ihm keine Angst hat, kann er auch nicht schaden" (*Baškirskie poveriya i skazki*, S. 24).

Einige Elemente der Figur von *šuräle* deuten auf seine Verbindung zur jenseitigen Welt hin, so vor allem die Bezeichnungen *šuräle* und *yarïmtïq*. R.G. Axmet'yanov erklärt den Namen auf Grundlage des kiptschakisch-türkischen *žaran* "die Hälfte" (vom gemeintürkischen *žar-*, *yïr-*, "etwas spalten"). *Šuräle* bedeutet dementsprechend "die Hälfte", genauer gesagt "der aus einer Hälfte besteht".[32] Dieselbe Bedeutung hat auch *yarïmtïq*.[33] "Halbwesen" könnte im Falle von *šuräle* bedeuten, daß er nicht tot und nicht lebendig ist, und daß er möglicherweise früher zur Kategorie der "Untoten" gehörte,[34] das heißt der vor ihrer Frist verstorbenen, die gegenüber den Lebendigen eine besondere Bosheit und Agressivität an den Tag legten.

Die Tatsache, daß *šuräles* Füße verkehrtherum gewachsen sind und er auf dem Pferd mit dem Rücken nach vorne sitzt, erinnert zudem entfernt an die Sitte, einen Verstorbenen mit den Füßen voran aus dem Haus zu tragen. Die Angst der Menschen vor *šuräle* scheint somit nicht nur durch sein schreckliches Aussehen hervorgerufen zu sein, sondern gerade auch durch diese Verbindung mit den Verstorbenen. Auch durfte man *šuräle* nicht in Prügeleien umbringen, was ebenfalls eine Assoziation mit den Verstorbenen nahelegt.

*Šuräles* Ursprung konnte bis heute jedoch nicht eindeutig bestimmt werden. Sein verschiedenartiges Äußeres und seine zum Teil widersprüchlichen Verhaltensweisen legen nahe, daß mit seiner Figur je nach Ort und Zeit unterschiedliche religiöse Vorstellungen verknüpft und ineinander verwoben wurden.

### *Bisura*

Zu den Dämonen gehört auch *bisura*, ein ebenfalls sehr widersprüchliches Wesen. In einigen Berichten taucht er als kleines, gelbes Männchen im roten Hemd auf, das auf Auen in tiefen Wäldern lebt. Das *bisura* männlichen Geschlechts führt Frauen in den Wald und geht mit ihnen eine Beziehung ein, und ebenso verfährt das weibliche *bisura* mit Männern. Den Personen,

---

[32] Der Name *šuräle* ist auch bei Tataren, Tschuwaschen und Mari bekannt, und in der Mythologie der Völker Sibiriens und Osteuropas kannte man ebenfalls "Halbwesen".

[33] R.G. Axmet'yanov, *Obščaya leksika duxovnoy literaturï narodov Srednego Povolž'ya*, Moskau 1981, S. 48-50.

[34] Russisch *založnïe pokoyniki*, wörtlich "die als Geiseln genommenen Toten", die noch nicht frei ins Jenseits ziehen dürfen (Anm. der Übers.).

mit denen *bisura* eine Verbindung eingeht, bringt es Geld; diese Leute sind immer reich, sagt Rudenko.[35] Unsere Informanten beschrieben die Folgen einer Verbindung mit *bisura* hingegen als unheilvoll; sie könne sogar die Zerstörung der eigenen Familie nach sich ziehen.

In anderen Erzählungen ist *bisura* ein Hausbewohner, ein kleiner bösartiger Geist, ein Schelm und Witzbold, der den Menschen verschiedene Gegenstände hinterherwirft und überhaupt zu allem unheilvollen Schabernack geneigt ist.[36] Darin ähnelt er dem weiblichen Gespenst *kikimora* bei den Russen und dem *bičura* bei den Tataren.

Vor allem tritt *bisura* jedoch als Träger manch gefährlicher Krankheit in Erscheinung, deren zerstörerischer Kraft gegenüber der Mensch hilflos ist. Menschen, bei denen sich *bisura* eingenistet hat, werden bleich und apathisch, magern ab und sterben schließlich. Man versucht sie zu heilen, indem man im Haus des Kranken eine wilde Schießerei aus Feuerwaffen veranstaltet, um den bösen Geist "taub zu machen", ihn zu erschrecken und damit auszutreiben. Dieser Brauch heißt *qïuïu* (wörtl. "Vertreibung").

Viele unserer Informanten versicherten, *bisuras* könnten am wirkungsvollsten vertrieben werden, wenn der Mulla einige Koranverse oder Gebete rezitiert. Diese Prozedur nennt man *bisuranan imläu* ("das Besprechen des *bisura*"). Zweifellos handelt es sich dabei um einen Ritus magischen Besprechens, der einen archaischen Ursprung hat, aber mit der Zeit islamisiert wurde.

Die Linguisten bieten zur Etymologie des Begriffes *bisura* zwei Varianten an.[37] Der ersten zufolge ist *bisura* ähnlich wie das tschuwaschische *arţüri* gebildet, bei dem *ar* "Mann" und *ţüri* "gehend" oder auch "die Hälfte" bedeutet. *Bisura* besteht demnach aus dem Wort *bi,* welches "Frau" bedeutet (vgl. baschkirisch *bisä* "Frau, Mütterchen"), und *sura*, das mit *ţüri* gleichbedeutend sei. Die zweite Variante führt *bi* auf das persische "ohne", und *sura* auf das arabisch-persische Wort "Gesicht, Anblick" zurück; *bisura* wäre dann etwas Unsichtbares, Abstoßendes.

---

35 S.I. Rudenko, *Istoriko-ètnografičeskie očerki*, Moskau-Leningrad 1955, S. 319.
36 Aufzeichnungen der Autorin, 1990-95.
37 F.G. Xisametdinova, Z.Ya. Šaripova, "Terminï baškirskoy demonologii", *Sovetskaya tyurkologiya*, 1987, No. 4, S. 50-51.

*Die Schlange yuxa*

Der Glaube an die Schlange *yuxa* geht wahrscheinlich auf die Angst vor Schlangen zurück, mit denen eine ganze Reihe von abergläubischen Verboten und magischen Heilmethoden verbunden sind.

Wenn ein *ağdaha* (Drache) tausend Jahre alt wird, verwandelt er sich in die Schlange *yuxa*. Gleich einem Werwolf kann *yuxa* die Gestalt eines schönen Mädchens oder einer schönen Frau, seltener auch die eines schönen Jünglings annehmen. Generell verleitet *yuxa* die Menschen zu unguten Gedanken und Taten. So geht sie mit dem erstbesten Mann, den sie trifft, eine Ehe ein, saugt dann aber sein Blut auf, so daß er "dahinschmilzt", erbleicht und bald stirbt.

Nachts nimmt *yuxa* ihre Schlangenform an und kriecht an den Fluß, um ihren Durst zu stillen. Wenn man ihr Salzwasser zu trinken gibt, erfährt man, daß sie eine blutsaugende Schlange ist.

Als Dämon in menschlicher Gestalt ist eine *yuxa* daran zu erkennen, daß sie keinen Nabel aufweist, sondern Löcher unter den Achseln hat. Will man sich ihrer entledigen, muß man sie ins Feuer werfen.[38]

In den baschkirischen Glaubensvorstellungen wird besonders die Schlauheit, Gier, Hinterlist und der Menschenhaß dieses Dämons zum Ausdruck gebracht. Nicht zufällig bezeichnet *yuxa* in der baschkirischen Sprache im übertragenen Sinne einen "sehr schlauen, tückischen Menschen, der andere zum Bösen aufwiegelt".[39]

In verbranntem Zustand hat *yuxa* einigen Zeugnissen Rudenkos zufolge jedoch auch positive Eigenschaften. So haben Baschkiren im nordöstlichen Hinterland des Urals die Asche verbrannter *yuxas* als Heilmittel für Augenkrankheiten benutzt.[40]

Daß man sich diesen Geist meist in weiblicher Form vorstellt, bezeugt seine uralte Herkunft, die möglicherweise auf die matriarchalische Stammesstruktur zurückgeht und einen Widerhall früher Kulte um weibliche Gottheiten in Schlangenform darstellt, wie sie in der Mythologie vieler Völker auszumachen sind.[41]

---

38 Diese Methode, sich von *yuxa* zu befreien, wird auch in einer Byline wiedergegeben, welche M.V. Losievskiy am Ende des 19. Jahrhunderts bei den Baschkiren an der Belaya aufzeichnen konnte (M.B. Lossievskiy, "Yuxa - Barda-Kil'myas", *Saratovskiy listok*, 1881, No. 256).

39 *Baškirsko-russkiy slovar'*, Moskau 1958, S. 715.

40 Rudenko, *Istoriko-ètnografičeskie očerki*, S. 317.

41 S.P. Tolstov, *Po sledam drevnexorezmiyskoy civilizacii*, Moskau-Leningrad 1948, S. 299.

*Yuxa* ist auch aus den Dämonologien anderer Völker des Ural- und Volgagebiets, der sibirischen Tataren und der Turkmenen bekannt.

*Pärey*

Ein dämonisches Wesen ist auch *pärey* (*päri* / *bire*). In den von uns dokumentierten Vorstellungen erscheint *pärey* als ein Nomadenvolk, welches die besten Pferderassen und Viehherden besitzt. Der Mensch kann *pärey* nicht sehen, aber zuweilen verschiedene Stimmen, Lärm und spezifische Laute hören: das Quietschen von Kutschenrädern, das Wiehern von Pferden, das Blöken von Schafen, das Pfeifen der Peitsche, das Weinen von kleinen Kindern und ähnliches. Diese Vorstellung hat sich in der baschkirischen Redensart erhalten: "Was lärmst du wie *bire* auf der Wanderung?".

In der Vergangenheit gab es bei den Völkern Qïpsaq, Böryan und Tangur die Vorstellung, daß die lokale Pferderasse von den vorzüglichen Rennpferden der *pärey* abstamme. Deshalb nannte man sie manchmal *bire atï* oder *bire malï*, "*bire*-Pferde", "Vieh der *bire*". Diese Überzeugung trifft man übrigens auch heute noch an.

Wie alle Dämonen ist auch *pärey* eine widersprüchliche Figur: einerseits sind es Bewohner der himmlischen Sphären – laut einiger Aufzeichnungen von Rudenko ist *pärey* überhaupt der Herr der Winde, der auf hohen Bergspitzen oder in Höhlen lebt;[42] andererseits stellt man sich die Welt dieser Dämonen auch tief unter der Erde vor.

Die Beziehung des *pärey* zum Menschen ist ebenfalls nicht eindeutig. Er kann ihm schaden, aber auch Gutes tun. Einmal führt er unheilbare Krankheiten herbei und tauscht die Neugeborenen gegen Krüppel aus (dieses Merkmal sprach man auch dem *šaytan* zu). Während ihrer "Wanderungen" können *pärey* den Menschen in Unannehmlichkeiten bringen. Krankheit und Tod werden dann zu ständigen Begleitern der Familie. In solchen Fällen bleibt einem nichts anderes übrig, als das Haus zu verlassen. Die Leute bemühen sich erst gar nicht, *pärey* milde zu stimmen. Seine feindliche Haltung gegenüber dem Menschen drückte man im Baschkirischen auch durch die Wortverbindung *yen-pärey* aus, wobei *yen* ("böser Geist") vom arabischen *ǧinn* abgeleitet ist.

---

42 Rudenko, *Baškirskie poveriya i skazki*, S. 26.

Ein anderes Mal aber bewirkt er ein Leben ohne Not. In einer von Rudenko aufgezeichneten Legende diente ein alter Förster einem *pärey* als Arbeiter: "Er lebte zufrieden; es war offensichtlich, daß er in allen seinen Handlungen von *pärey* Hilfe bekam." Rudenko erwähnt auch, daß es einer Frau dank der Verbindung mit einem *pärey* gelungen sei, alle Handarbeiten sehr schnell zu erledigen.[43]

Doch es heißt, daß nicht alle Menschen "den *bire* erweichen" (*bire yomšartïu*), ihn sich zum Untertan machen können; dies gelingt in der Regel nur gelehrten Menschen. Ein solcher muß die entsprechenden Beschwörungsformeln vorlesen, und schon ist *bire / pärey* zur Stelle und fragt: "Was befiehlst du?" Was der Mensch auch in Auftrag gibt, *pärey* erledigt alles. Er kann sogar Berge versetzen. In seiner Macht steht es auch, Wirbelstürme hervorzurufen oder zu beenden.[44]

Nach Meinung alter Leute lassen sich die *pärey* in "muslimische" (*mosolman päreye* bzw. *bäreye*) und gewöhnliche *pärey* einteilen. Die erstgenannten zeichnen sich durch ihre Gutmütigkeit gegenüber den Menschen und ihre Gelehrsamkeit aus. Eine ähnliche Einteilung der *pari* in Muslim und *kāfir* findet man auch bei den Usbeken Choresms.[45]

Den besonderen Schutz der muslimischen *pärey* genossen Hebammen. Wenn eine Hebamme ihr vierzigstes oder ihr hundertstes Kind in Empfang genommen hat, nimmt *pärey* sie zu sich, um sie zur Patin seiner Kinder zu machen. Die *pärey* lehren sie dafür das Hebammenhandwerk und die Zauberei (*imse eše*). Man glaubte, daß Hebammen, die bei einem *pärey* gewesen sind, über die Gabe des Hellsehens verfügen und unübertrefflich in ihrem Handwerk seien. Wir haben mehrmals Geschichten über solche Mütterchen gehört, die allerdings kurz zuvor gestorben waren oder aber nicht mehr in der Lage waren, selbst zu sprechen. Man nannte sie *bire äbeye* "*bire*-Mütterchen".[46]

Über seine Verbindung mit einem *pärey* muß der Mensch schweigen, um nicht bestraft zu werden. In baschkirischen Vorstellungen kann die Auserwähltheit während einer schweren Krankheit zum Vorschein kommen. In einem solchen Fall erlangt der Mensch die Kraft, mit der Welt der Geister in Verbindung zu treten, sein Schicksal vorauszusehen und die Krankheit zu heilen, indem er die bösen Geister vertreibt. Die von *pärey* ausgewählten

---

43 *Ibid.*, S. 26-27.
44 NA BAN, fond 3, opis' 23, ed. xr. 7, S. 323.
45 Snesarev, *Relikti domusul'manskix verovaniy*, S. 28.
46 Aufzeichnungen der Autorin, 1992-1993.

Menschen werden so zu Hellsehern und Wahrsagern und zu unübertrefflichen Ärzten, d.h. zu Leuten, die sich mit schamanistischen Praktiken beschäftigen.

*Pärey* schrieb man auch die Fähigkeit zu, sich in schöne Menschen des entgegengesetzten Geschlechts zu verlieben und von ihnen auch Gegenliebe zu erwarten.

Rudenko berichtet von einer Legende, in der eine junge Baschkirin mehrere Nächte hintereinander von einem schönen "Baschkiren" auf einem herrlichen Pferd besucht wurde, der sich zu ihr legte. Als er aufhörte, sie zu besuchen, wurde sie schwer krank.[47] Weniger zahlreich sind Berichte von Beziehungen zwischen Männern und weiblichen *pärey*. Die gegenseitige Liebe von Mensch und *pärey* nahm offensichtlich auch sexuelle Formen an.[48] Einige baschkirische Stammesgruppen sollen aus solchen Verbindungen hervorgegangen sein, so ist beispielsweise im heutigen *Burzyanskiy rayon* Baschkiriens die Legende erhalten, daß die Einwohner des Dorfes Timirovo von *bire* abstammen. Deshalb nennt man diese Einwohner auch heute bisweilen noch *bire toqomdarï* oder *bire zattarï* (Nachfahren von *bire*).

Die Figur des *pärey / bire* ist also ähnlich synkretistisch wie die der zuvor betrachteten Dämonen. Die jüngsten, muslimischen Elemente scheinen dabei den Charakter des Dämons verändert zu haben, denn der "muslimische *pärey*" wird als gutmütig empfunden.

## *III. Böse Geister*

Großen Raum in den baschkirischen Vorstellungen nehmen böse Geister ein. Zu dieser Kategorie von übernatürlichen Wesen gehören *albaṯï*, *ağdaha*, *yen* und *ubïr*, welche als gemeinsames Merkmal ihre Feindschaft zum Menschen haben. Das Bestreben, dem Menschen zu schaden, egal, wie dieser sich verhält, gehört zu ihrer Natur. Deshalb versuchen Menschen auch nicht, sie gutmütig oder milde zu stimmen. Wirksames Mittel gegen die bösen Gei-

47 Rudenko, *Baškirskie poveriya i skazki*, S. 28.

48 Besonders verbreitet war diese Vorstellung bei mittelasiatischen Völkern (Usbeken, Tadschiken, Belutschen). Siehe hierzu die Arbeiten von Snesarev, *Reliktï domusul'manskix verovaniy*; sowie K. Tayžanov, X. Ismailov, "Osobennosti doislamskix verovaniy u uzbekov-karamurtov", in: *Drevnie obryadï, verovaniya i kul'tï narodov Sredney Azii*, Moskau 1986, S. 110-138; O.A. Suxareva, "Perežitki demonologii i šamanstva u ravninnïx tadžikov", in: *Drevnie obryadï, verovaniya i kul'tï narodov Sredney Azii*, Moskau 1975, S. 5-93; Ė.G. Gafferberg, "Perežitki religioznïx predstavleniy u beludžey", in: *Drevnie obryadï, verovaniya i kul'tï narodov Sredney Azii*, Moskau 1975, S. 224-247.

ster ist das Tragen von Talismanen und schützenden Gegenständen (*beteu*), die Beachtung bestimmter Verbote sowie die Durchführung von Austreibungsriten, zu denen man Spezialisten (*küräḏä*) hinzuzieht. Diese Prozedur heißt *qïuïu*, *qasïrïu*, *osoqlau* und *uyïn*.

Der böse Geist kann dem Menschen Krankheit, Unglück und plötzlichen Tod bringen; um dies auszudrücken benutzt man spezielle Wendungen: *huġïla* ("er schlug"), *qaġïla* ("er stieß"), *baṯtï* ("er befiel"), *zïyanï teyḏe* ("er fügte Schaden zu"). Wenn man über böse Geister spricht, versucht man, sie nicht mit ihren Eigennamen zu nennen, sondern andere Wörter zu verwenden: *tege*, *anau*, *šul* ("jener"), *tegelär* ("jene" [pl.]), *olatay* ("Großvater"), *nästä* ("etwas").

*Albaṯtï*

Der böse Geist *albaṯtï* tritt bei den Baschkiren überwiegend als Frau mit aufgelöstem Haar und langen Brüsten auf, die sie sich über die Schultern wirft.[49] *Albaṯtï* kann aber auch als Mann oder als kleines Mädchen mit roten Haaren (Orenburger Gebiet) in Erscheinung treten. Wie der Wirtsgeist des Hauses und *šuräle* liebt es *albaṯtï*, Pferde zu reiten und ihnen die Mähne zu flechten.[50]

Bei mittelasiatischen Völkern ist *albaṯtï* besonders für Neugeborene gefährlich, während dieses Moment bei den Baschkiren fast verloren gegangen ist. Allerdings sagt man über hinfällige, schwache Kinder, *albaṯtï* habe sie "berührt". Daß Kinder ihren Kopf nicht aufrecht halten können, erklärt man damit, daß *albaṯtï* seine Scherze mit ihnen treibt, indem er ihnen eine seiner langen Brüste entgegenstreckt, damit sie daran saugten, sie dann aber im letzten Moment wieder wegzieht. Durch diese bösen Scherze *albaṯtï*s wird das Kind dermaßen geschwächt, daß sein Kopf nach hinten abknickt und es bald stirbt. Um Neugeborene zu schützen, verwendet man verschiedenste Amulette aus tierischen, pflanzlichen oder sonstigen natürlichen Materialien: Klauen, Stoßzähne und Vogelfedern sowie Beeren, Zweige und Wurzeln unterschiedlichster Pflanzen. Besondere Kraft, alle Arten unreiner Mächte von den Kindern fernzuhalten, wird auch dem Koran und jedem anderen auf arabisch geschriebenem Buch beigemessen. Man legt das Buch unter den Kopf

[49] Rudenko, *Baškirskie poveriya i skazki*, S. 21.

[50] Ähnliche Vorstellungen findet man auch bei den Usbeken aus Choresm und den Karamurten; siehe Snesarev, *Relikti domusul'manskix verovaniy*; Tayžanov/Ismailov, *Osobennosti doislamskix verovaniy*, S. 117.

des Kindes oder, wenn man weggeht, direkt auf das Kind. Daneben legt man irgendeinen metallischen Gegenstand, z.B. ein Messer oder eine Schere.

Der *albaṯï* wird auch für Alpträume verantwortlich gemacht.

> "*Albastï* lebt unter den Menschen", schrieb M.V. Losievskiy, "und er schadet ihnen im Schlaf dadurch, daß er sich auf ihre Brust setzt und ihnen die Luft abschneidet, so wie manchmal unser [russischer] Poltergeist (*domovoy*)".[51]

Solche Vorstellungen waren in der Vergangenheit für die Tabïner Baschkiren (russ. *tabïncï*) charakteristisch: "Tatsächlich, sie ist es, die sich nachts auf Ihre Brust setzt. Und wenn sie Ihnen auf diese Art und Weise die Luft wegnimmt, dann legt sie Ihnen eine ihrer Brüste in den Mund."[52]

Die Austreibung eines *albaṯï* konnten nur Hebammen, Schamanen und Mullas vornehmen. Den Aufzeichnungen des Folkloristen N.D. Šunkarov aus den sechziger Jahren zufolge hatte man im Dorf Kotan (*Burzyanskiy rayon*) die Austreibung eines *albaṯï* (*albaṯïnï qïuïu*) vorgenommen. Ein *küräḏä* namens Yänbirḏe trieb den *albaṯï* mit Hilfe zweier junger Männer, die aus Feuerwaffen schossen und mit Stöcken und Peitschen um sich wirbelten, zum Fluß. Als man ihn dort eingeholt hatte, riß der *küräḏä* ihm anscheinend ein Büschel (rote, kupferfarbene, gelbe) Haare aus. Diese Haare hielt man für das beste Mittel gegen viele unheilbare Krankheiten; man hing sie dem Kranken wie ein Amulett um oder entzündete sie und gab dem Kranken davon zu riechen.[53] Interessanterweise konnte ich diese Vorstellung während meiner ethnographischen Forschungen 1991 im *Burzyanskiy rayon* erneut beobachten.

### *Der Drache ağdaha*

Weit verbreitet ist bei den Baschkiren auch der Glaube an Drachen (sg. *ağdaha*), der zerstörerische Orkane hervorruft. Drachen entstehen aus gewöhnlichen Schlangen, wenn sie 500 Jahre alt geworden sind (andere Informanten nennen die Zahl von 100 oder 200 Jahren). Die Schlange kann dieses Alter nur erreichen, wenn sie auf einen Menschen trifft; nur wenn sie den menschlichen Blick einfängt, kann sie ihrem Alter ein neues Jahr hinzufügen.

---

51 M.B. Lossievskiy, "Iz sueveriy i legend musul'man Orenburgskogo kraya", in: *Orenburgskiy listok*, 1878, No. 28.

52 Rudenko, *Baškirskie poveriya i skazki*, S. 21.

53 NA BAN, fond 3, opis' 23, ed. xr. 7, S. 326.

Ein *ağdaha* wiederum, der 500 Jahre gelebt hat, verwandelt sich in einen Dämon, die bereits beschriebene Schlange *yuxa.*

Hat sich eine Schlange in einen Drachen verwandelt, wird sie zum Zaren all ihrer Artgenossen und nimmt eine schneeweiße Farbe an. Unter den Drachen selbst herrscht ebenfalls eine Rangfolge. Sie ist anhand der Anzahl ihrer Köpfe zu bestimmen: je mehr Köpfe, desto größer die Macht. Im Epos *Ural-batïr* züchten sich die schrecklichen vielköpfigen Drachen neue Köpfe heran, indem sie die besiegten Helden verschlingen.[54] Baschkirische Überlieferungen über den Drachen wurden von Forschern des 18. und 19. Jahrhunderts I.I. Lepexin, B.G. Yuluev, P.M. Kudriyašev und R.G. Ignat'ev aufgezeichnet; sie geben ein Drachenbild wieder, wie es auch aus den Mythologien verschiedener anderer Völker bekannt ist, insbesondere aus Vorder- und Mittelasien.

Laut G.P. Snesarev und I.S. Braginskiy stammt die Vorstellung vom Drachen aus der altiranischen Mythologie. In diesem Zusammenhang fallen Gemeinsamkeiten mit den Legenden der Avesta ins Auge; *ağdaha* steht dem *aži daxaka* der Avesta gegenüber, der dann als *zaxxaka* im *Šāhnāme* den blutgierigen Herrscher Irans bezeichnet und später im *Ural-batïr* als *kaxkaxa* in Erscheinung tritt.

*Der Blutsauger ubïr*

Einen besonderen Platz unter den bösen Geistern nimmt auch *ubïr* ein, der nachts in die Häuser eindringt und Menschen und Vieh das Blut aussaugt. Der Ursprung des *ubïrs* wird unterschiedlich erklärt. Gläubige haben in unseren Unterhaltungen versichert, daß es sich dabei um die Seele eines Toten handle, der einen Weg aus seinem Grab gefunden und sich in einen blutdürstigen Geist verwandelt habe. Er wird jedoch auch mit einem verstorbenen Zauberer (*sixïrsï*) in Verbindung gebracht, der schon zu seinen Lebzeiten einen schlechten Ruf hatte und der den Leuten nun Angst einflößt. Es existiert darüber hinaus die Vorstellung, daß sich bereits Lebende in einen *ubïr* verwandeln können. Kennzeichen des *ubïr* ist ein ungewöhnlich schönes Gesicht, und die Eigenart, rohes Fleisch zu verschlingen. Solche Leute nannte man *ubïrlï keše* ("vom *ubïr* besessener Mensch"). In einigen Dialekten tritt als Synonym für *ubïr* das Wort *mäskäy* oder *mäskäy äbey* ("Vielfraß", "gefräßige Alte" oder auch "Zauberin, Hexe") auf. In epischen Werken hat

54 *Baškirskoe narodnoe tvorčestvo*, tom 1, S. 35-134.

*mäskäy äbey* allerdings die Bedeutung einer guten Zauberin oder Wahrsagerin, die dem Helden (*batïr*) hilft.

Recht originell ist die Vorstellung, daß sich *ubïr* in einen Feuerball (*ubïr utï*) verwandeln kann, der eine bläuliche oder rote Farbe hat und aus dem Friedhof aufsteigt. Zufällige nächtliche Wanderer können seiner Verfolgung nur entgehen, wenn sie sich in ein sicheres Versteck retten können. Es wird daher dringend empfohlen, nachts die Nähe von Friedhöfen zu meiden, denn eine Begegnung mit *ubïr* endet für den Menschen meist tragisch.

Um sich vor dem schrecklichen Vampir zu hüten, muß man Türen und Schornstein sorgfältig verschließen. Als Gegenstände mit magischen Kräfte, die den *ubïr* abschrecken können, gelten scharfe metallische Werkzeuge wie z.B. Sensen und Heugabeln. Man stellt sie mit der scharfen Kante nach oben entlang des Zaunes auf, damit *ubïr* sich daran aufreißt, wenn er vorbeifliegt.

Sieht man von weitem einen *ubïr utï*, muß man sich die obersten Knöpfe aufknöpfen und beten. Man darf dabei nicht in seine Richtung spucken, denn das führt dazu, daß er sich mit doppelter Geschwindigkeit dem Menschen nähern kann; er murmelt dabei freudig: "Ach wie schön, daß du gespuckt hast, ich hatte gerade eine trockene Kehle."[55] Im Unterschied zu anderen bösen Geistern, derer man sich durch Austreibung entledigt, muß man den *ubïr* wieder zurück in das Grab jagen, welches man dadurch erkennt, daß es ein Loch hat. Die Leute heben das Grab dann aus und nageln den Leichnam mit einem metallischen oder knöchernen Pfahl an die Erde, damit er nicht mehr herauskommen kann.

Den Glauben an die Geister von Toten, die den Lebenden Schaden zufügen, kennt man auch von Turkvölkern und finnougrischen Völkern des Ural- und Wolgagebietes sowie von slavischen und westeuropäischen Völkern.[56] Das Wort *ubïr* stammt von dem gemeintürkischen *or-*, d.h. "mit Haut und Haaren verschlucken".[57]

### *Šaytan*

Der orthodoxe Islam hat einen großen Einfluß auf die heidnischen baschkirischen Glaubensvorstellungen ausgeübt. In der Dämonenwelt führte das dazu, daß neue, gemischte Formen wie *Xïzïr-Ilyas*, *mosolman bäreye* und

---

55 Informantin: Bibixan Murzabaeva, Dorf Novosubxangulova (*Burzyanskiy rayon*); FF BGU, čast' 10, No. 14.

56 Tokarev, *Religioznïe verovaniya vostočnoslavyanskix narodov*, S. 41.

57 Axmet'yanov, *Obščaya leksika*, S. 45.

*šaytan* entstanden. Letzterer hat die meisten Kontaminationen durchgemacht. Die Figur des *šaytan* gehört nicht zum vorislamischen Pandämonium und wird deshalb in der wissenschaftlichen Literatur für gewöhnlich nicht in Untersuchungen über die baschkirische Geisterwelt mit einbezogen. Dennoch soll dieses populäre Wesen hier kurz beschrieben werden.*Šaytan*, manchmal auch *iblis* genannt, ist ein Sammelbegriff; der Satan selbst wurde zur Verkörperung der bösen Kräfte. In den volkstümlichen Vorstellungen hat *šaytan* viele Gesichter und Funktionen. Ihm schreibt man die Merkmale verschiedener Geister zu, und nicht selten wird er mit einigen von ihnen identizifiert, so daß er manche Geister geradezu verdrängt hat. In der bekannten koranischen Erzählung war Iblīs oder Šayṭān ein Engel, der auf die Erde verwiesen wurde, weil er nicht dem Willen Gottes gehorchen und sich nicht vor dem von Gott erschaffenen Adam verbeugen wollte. Als Antwort auf diese Strafe begann Šayṭān die Menschen vom wahren, gerechten Weg abzubringen und unter ihnen Haß, Neid und Feindschaft zu säen.[58] In der baschkirischen Sprache wird das Wort *šaytan* auch im übertragenen Sinne als "Menschenhasser und Verführer" verwendet, der die Leute zu bösen Handlungen überredet und zu falschen Schritten antreibt.

In den literarischen Quellen des 18. Jahrhunderts finden sich eine Reihe von Zeugnissen über Teufelsaustreiber (*šaytan küräḏä*, wörtl. "der den *šaytan* sieht").[59] Offensichtlich wurden bereits in dieser Zeit viele Typen der volkstümlichen baschkirischen Geisterwelt als *šaytan* bezeichnet. Wie populär diese Figur war, bezeugt der Umstand, daß mit seinem Namen zahlreiche Gebirgshöhen, Schluchten und Höhlen bezeichnet worden sind. In seiner *Topografiya Orenburgskoy gubernii* erwähnt P.I. Ričkov einen Bergipfel in der *Kudeyskaya volost'* der Sibirischen *doroga*, der *Šaytan yurt* ("Wohnort des Teufels") genannt wurde, "weil die Baschkiren fabelten, daß dort auch jetzt noch verschiedene Erscheinungen auftreten".[60] Ähnliche Bezeichnungen sind auch heute noch in ganz Baschkirien anzutreffen, so beispielsweise der Teufelsberg *Šaytan taš* im *Xaybullinskiy rayon*. Das Toponym *Šaytan* in der *Kudeyskaya volost'* erregte im 18. Jahrhundert die Aufmerksamkeit des bekannten Forschers P.S. Pallas. In seinen Aufzeichnungen heißt es:

---

58 M. B. Piotrovskiy, *Koraničeske skazaniya*, Moskau 1991, S. 172.

59 I.I. Lepëxin, *Zapiski putešestviya akademika Lepëxina*, Sankt Petersburg 1822, tom IV, S. 82; I.G. Georgi, *Opisanie vsex obitayuščix v Rossiyskom gosudarstve narodov i ix žiteyskix obryadov, obïknoveniy, odežd, žilišč, veroispovedaniy i pročix dostoprimečatel'nostey*, Sankt Petersburg 1799, Teil 2, S. 107.

60 P.I. Ričkov, *Topografiya Orenburgskoy gubernii*, Orenburg 1887, S. 387.

"Über diese Bezeichnung erzählen die Baschkiren die Fabel, daß der Vorfahre dieser *volost'* in einer Höhle unterhalb der Berge die Tochter eines Berggeistes oder Teufels (*šaytan*) fand und sie heiratete; mit ihr brachte er diese Nachkommenschaft [d.h. die Bewohner dieses Gebietes] hervor."[61]

In diesem Fall hat der *šaytan* offenbar den Wirtsgeist des Berges ersetzt.

Vor dem *šaytan* kann man sich mit den gleichen Mitteln schützen, die auch bei anderen Dämonen wirken. Das ist verständlich, hat er doch deren Funktionen übernommen. Man bekämpft ihn mittels verschiedenartiger Talismane, durch die magische Kraft von Eisengegenständen und verschiedenen Baumsorten sowie durch Abschnitte aus dem Koran oder alte handschriftliche Bücher in arabischer Sprache. Es hilft auch die mündliche Formel: "*Äġüzi billähi min äš-šaytan ir-räğim – Bismillah ir-räxman ir-räxim*" ("Ich suche Schutz bei Gott vor dem verfluchten Satan - Im Namen Gottes des Barmherzigen, des Allerbarmers"). Ein Mulla versicherte uns, es reiche bereits die Basmala aus, um die bösen Geister zu vertreiben.

Das baschkirische Material zeigt, daß der *šaytan* nach und nach sein muslimisches Äußeres verloren hat und mit den alten Geistervorstellungen verschmolzen ist.

*Yen*

Mit dem Islam verbreitete sich auch der *ğinn*, bei den Baschkiren *yen* (*yen-pärey*), auch *ğin-zäxmät*. Die Vorstellungen über diesen bösen Geist sind indes ganz unterschiedlich und seine Gestalt ist nicht festgelegt. Er kann als Tier auftreten, meist als Hund, Kuh, Katze oder Pferd. Oft erscheint er den Menschen aber auch als "etwas Beunruhigendes, das man spüren kann", als etwas Kleines in großer Zahl, das die Welt wie ein Mückenschwarm anfüllt, besonders nach Sonnenuntergang. Wahrscheinlich wurde *yen* deshalb zu einem Sammelbegriff für verschiedene Geister. Darauf deuten auch die Begriffe *yen-pärey* und *yen-šaytan* hin, in denen zwei verschiedene Geister mit ähnlich böser Natur zusammengefaßt werden; ein Ausdruck für die besondere, doppelte Feindseligkeit solcher Geister gegenüber dem Menschen.

Gläubige sehen die Ursachen vieler Krankheiten in einem zufälligen und unvorsichtigem Zusammentreffen mit *yen*. In solchen Fällen sagt man: "*Yen qaġïlġan, yen huġïlġan*" ("*Yen* hat berührt, *yen* hat geschlagen"). Mit ihm

[61] P.S. Pallas, *Putešestvie po raznïm provinciyam Rossiyskoy imperii*, Sankt Petersburg, 1786, Teil 2, Buch 1, S. 39.

verbindet man nervliche oder psychische Störungen sowie Lähmungen. Verliert ein Mensch den Verstand, so nimmt man an, daß er von *yen* besessen ist. Um sich vor den kleinen und unmerklichen Geistern zu schützen, die in jeder Minute danach streben, dem Menschen zu schaden, nimmt man bei verschiedensten magischen Mitteln Zuflucht und hält sich strengstens an bestimmte Verbote: Man vermeidet die Ruinen alter Häuser, Aschen- und Abfallhaufen, Müllgruben und ähnliches. Frauen und Kinder dürfen in der Dämmerung das Haus nicht verlassen, damit sie nicht von den sich in der Nähe herumtreibenden *yen* geschlagen werden. Zur Nacht muß man die Tür fest verschließen und ein kurzes Gebet oder wenigstens die Basmala sprechen. Nahrungsmittel oder Getränke dürfen nachts nicht offen stehen gelassen werden, damit *yen* nicht hineinfährt. Auch darf man am Abend kein schmutziges Wasser ausgießen, da sofort die bösen Geister in Schwärmen dorthin ziehen. Früher holte man sogar während der Dämmerung kein Wasser mehr ins Haus, damit *yen* nicht mit hineinschlüpfe.

Ein vom *yen* besessener Mensch (*yenle keše*) kann nur gesunden, indem man den bösen Geist aus ihm austreibt. Am einfachsten geschieht das, indem man den Geist mit Speisen weglockt: Der Zauberer stellt das Essen neben den Kranken und führt eine mit vielen muslimischen Formeln gespickte Besprechung durch. Wenn er das Essen auf diese Weise vorbereitet hat, bringt er den Geist der Krankheit dazu, ihm zu folgen, damit er die ihm dargebrachte Speise probieren kann. Der Zauberer nimmt den Topf mit dem Essen, und unter lauter Wiederholung der Besprechungsformeln entfernt er sich damit vom Haus des Kranken und stellt den Topf an einem unbewohnten Ort ab. Er kehrt dann auf einem anderen Wege zurück. Die verbreitetste Methode, einen *yen* auszutreiben, ist eine Heil-Seance, die dem schamanistischen Ritus ähnelt und die man *yen qïuïu* (Vertreibung des *yen*) nennt.

*Fazit*

Die Gesamtheit des untersuchten Materials zeigt in aller Deutlichkeit, daß in den Geisterwesen baschkirischer Märchen, Legenden, Erzählungen und Mythen Elemente verschiedenster Herkunft ineinander verwoben sind. In den einzelnen Figuren sind vorislamische Glaubensvorstellungen (verschiedener ethnischer Herkunft) mit islamischen Motiven verschmolzen. Das erklärt auch die unterschiedlichen, oft widersprüchlichen Vorstellungen über die einzelnen Geister bei den heutigen Baschkiren.

Den größten Wandel in der alten baschkirischen Geisterwelt löste zweifelsohne der Islam aus. Durch seinen Einfluß erhielten die Geister neue Namen, und auch die Austreibungsriten veränderten sich. Die innere Natur der jeweiligen Geistervorstellung wurde jedoch kaum berührt. Man kann in dieser Verbindung von Schamanistischem und Islamischem den Versuch sehen, die lokalen heidnischen Vorstellungen an die islamische Religion anzupassen.

# DIE BASCHKIRISCHE HEILMAGIE UND IHRE SPRACHLICHEN WURZELN

von

Firdaus G. XISAMITDINOVA, Ufa

Über die Heilmagie der Baschkiren existieren bislang keine speziellen Untersuchungen. Es finden sich lediglich vereinzelte Beschreibungen in den Arbeiten von S.I. Rudenko, I.I. Lepexin, P.S. Pallas, I.G. Georgi, D.P. Nikol'skiy, N.F. Katanov, P.M. Kudryašev und V.A. Arnol'dov sowie in den Studien zeitgenössischer Folkloristen, Ethnographen, Mediziner und Linguisten.[1] Dieser Mangel ist umso bedauerlicher, als eine umfassende Untersuchung der vorhandenen Materialien über Heilmagie neues Licht auf manche Aspekte der allgemeinen Geschichte sowie der Kultur- und Sprachgeschichte der Baschkiren zu werfen vermag. Vorliegender Aufsatz ist ein bescheidener Versuch, einige bisher vernachlässigte Aspekte der baschkirischen Heilmagie zu beleuchten.

Die Baschkiren kennen eine ganze Reihe von krankheitsauslösenden Faktoren. So erkrankt der Mensch, wenn er von seinem *qot* (seiner besonderen Seele) verlassen wird oder sich ein Krankheitsdämon in ihm einquartiert. Ebenso können Hexerei (*sixïr*) sowie Verwünschungen oder Klatsch krank machen. Krankheiten können darüber hinaus dadurch entstehen, daß ein Kind vom *šaytan* (Teufel) ausgetauscht wird oder daß andere mythische

---

[1] S.I. Rudenko, *Baškirï – Istoriko-ètnografičeskie očerki*, Moskau, Leningrad 1955; I.I. Lepexin, *Dnevnïe zapiski putešestviya po raznïm provinciyam Rossiyskogo gosudarstva v 1770 g.*, Sankt Petersburg 1802; P.S. Pallas, *Putešestvie po raznïm provinciyam Rossiyskoy imperii* (in fünf Bänden), Sankt Petersburg; I.G. Georgi, *Opisanie vsex v Rossiyskom gosudarstve obitayuščix narodov*, Sankt Petersburg 1774; D.N. Nikol'skiy, *Baškirï - Ètnografičeskoe i sanitarno-antropologičeskoe issledovanie*, Sankt Petersburg 1890; N.F. Katanov, "Narodnïe sposobï lečeniya u baškir i krešče̊nnïx tatar Belebeevskogo uezda Ufimskoy gubernii", in: *Izvestiya Obščestva arxeologii, istorii i ètnografii pri Kazanskom universitete*, 1900, tom 16, No. 1; P.M. Kudryašev, "Predrassudki i sueveriya baškircev", in: *Otečestvennïe zapiski*, 1826, tom 28, No. 78; V.A. Arnol'dov, "Sanitarno-bïtovoy očerk žizni baškir yugo-vostočnoy časti Sterlitamakskogo uezda Ufimskoy gubernii", in: *Dnevnik obščestva vračey pri Kazanskom universitete*, Kasan 1894, No. 4; Märgän Kiräy, "Bašqort xalïqïnïŋ yola fol'klorï buyïnsa küd̲ätäüd̲är", in: *Äd̲äbiät, fol'klor, äd̲äbi miras*, Ufa 1976, tom 2; V.Z. Gumarov, *Baškirskaya narodnaya medicina*, Ufa 1985; Y. Torma, F.G. Xisamitdinova, "Glagolï so značeniem `lečit'´ v baškirskom yazïke", in: Turkologiya, 1992, No. 1; Y. Torma, F.G. Xisamitdinova, "Z.V. Togan i problemï tradicionnoy kul'turï i mirovozzreniya baškir", in: *Vostokovedenie v Baškortostane: Istoriya, kul'tura*, Ufa 1992; *Bašqort xalïq iğadï fol'klorï*, Ufa 1995.

Mächte (wie *albaţï*, *bisura*, *yen*) Schaden anrichten. Aber auch durch "böses Blut" sowie durch einen "Stachel" (insbesondere des Geistes der Schlange, der Biene oder des blauen oder schwarzen Auges) kann man erkranken.[2]

Krankheiten wie Entzündungen (*osoq*), Hexenschuß (*birtek*), psychische Störungen (*yelpeü*, *sarpïu*), Unterleibsschmerzen (*büţer*), Fieber (*tapma*), Bauchschmerzen bei Kindern (*ösyän*), Schmerz aufgrund von strenger Kälte (*sänkeu*), heftiger Zahnschmerz (*teš hïzlau*), chronisch wiederkehrende Krankheit (*öḑlök*), Rachitis (*yeteyän*), Hundebiß (*et tešläü*) und Ohrenschmerz (*tatran*) werden daraufzurückgeführt, daß sich verschiedene Krankheitsdämone im Menschen niedergelassen haben.[3] Diese Dämonen tragen in vielen Fällen dieselben Namen wie die jeweilige Krankheit.

Die Baschkiren haben verschiedene Methoden entwickelt, die Ursachen der Krankheiten festzustellen und das Leiden zu heilen oder auch eine Prophylaxis durchzuführen. Besprechungen und Beschwörungen (*arbau*, *äfsenläü*), Opfergaben (*qorban*, *salïu*), Wahrsagereien und Verhexungen (*sixïrlau*, *osoqlau*, *ämälläü*), Beschriftungen, plötzliches Erschrecken des Erkrankten (*qurqïtïu*) und Geisteraustreibungen (*qïuïu*) werden ebenso angewandt wie Schutzgegenstände (*qot*, *ïrïm*), das Lesen von Gebeten aus dem Koran (*öšköröü*, *öröü*) und das Aufsuchen heiliger Orte (*äüliä qäbere*).[4]

Betrachten wir nun einige der in Baschkirien verbreitetsten Krankheiten und ihre Ursachen sowie die von alters her überlieferten Methoden ihrer Heilung etwas genauer.

*O s o q*

Die Baschkiren halten den *osoq* für den gefährlichsten Krankheitsdämon. Mit seinen Ränken verbinden sie beispielsweise Ausschlag und Belag auf den Lippen und der Zunge, Epilepsie, Augenentzündung, Frauenkrankheiten, Unfruchtbarkeit und Blasenentzündung.[5]

Den Vorstellungen der südöstlichen Baschkiren entsprechend ist *osoq* ein weibliches Wesen, halb Geist und halb Fleisch. Gewöhnlich haust es an "üblen Orten", das heißt an ruhigen Fluß- und Seeufern, an Wegkreuzungen

---

2 Aufzeichnungen im Rahmen von Feldforschungen 1989-1992.
3 *Ibid.*
4 *Ibid.*
5 Kartothek des einsprachigen Wörterbuchs (*Kartoteka tolkovogo slovarya*) im Institut istorii, yazïka i literaturï (IIYaL) in Ufa.

sowie in Löchern, in die man Asche, Knochen, alte Lumpen und dergleichen schüttet. Wenn man von diesen Orten Gegenstände aufhebt oder auf einen solchen Gegenständ tritt oder fällt, fährt der Dämon *osoq* in den Menschen, und er erkrankt. Die durch *osoq* ausgelöste Krankheit, kann nur durch den magischen Ritus *osoqlau* geheilt werden.

Der Heilritus *osoqlau* tritt bei den Baschkiren in mehreren Varianten auf. Die erste und einfachste Methode des *osoqlau* besteht darin, die Kleidung des Kranken in einen Fluß, ein Loch oder auf eine Kreuzung zu werfen. Informanten aus südöstlichen Gebieten Baschkiriens berichten, daß die Krankheit früher dadurch ausgetrieben wurde, daß eine von einem Zauberer (*osoqso*) hergestellte Puppe drei Tage zu dem Kranken gelegt und schließlich zusammen mit Asche und Brotstückchen auf die "üblen Orte" geworfen wurde.[6] Eine ähnliche Vorgehensweise ist ebenfalls von den Baschkiren der *Samarskaya oblast'* bekannt.[7] Der Ritus unterscheidet sich von Region zu Region nur geringfügig; so werden an manchen Orten zwei statt einer Puppe benutzt und können anstelle der Asche auch die Fingernägel des Kranken sowie Spreu und Knochen weggeworfen werden.[8]

Gegen die Unfruchtbarkeit wird ein anderer *osoqlau*-Ritus eingesetzt. Wie ein Informant berichtet,

> "muß man, um die Unfruchtbarkeit zu heilen, in der Familie ein Schaf schlachten, mit dessen Blut einen Fleck auf die Stirn der Kranken zeichnen und die Kranke anschließend mit den schmutzigen, noch warmen Gedärmen schlagen".

Danach trägt man die Gedärme des Tieres und die schmutzige Kleidung der Frau in einem Eimer aus dem Haus und stellt sie beim Fluß ab.[9]

Eine weitere Methode des *osoqlau*-Ritus ist in dem baschkirischen Dorf Maksyutovo im *Kugarčinskiy rayon* aufgezeichnet worden. Um Krankheiten wie Flechte und Krätze loszuwerden, legte hier die Zauberin zunächst einen nassen Lappen auf die kranke Stelle und wrang ihn dann auf der Erde aus. Diese Prozedur wurde von Gebeten in arabischer und baschkirischer Sprache begleitet und drei oder sieben Mal wiederholt.[10]

---

6 Aufzeichnungen im Rahmen von Feldforschungen 1989-1990.
7 *Kartoteka tolkovogo slovarya*.
8 Weitere Beispiele für den *osoqlau*-Ritus mit Hilfe einer Puppe finden sich in den Materialen von M. Kulaev, die im wissenschaftlichen Archiv des Instituts für Geschichte, Sprache und Literatur in Ufa aufbewahrt werden (Naučnïy arxiv IIYaL, fond 3, opis' 13, ed.xr. 317).
9 *Ibid.*
10 *Kartoteka tolkovogo slovarya*.

Eine besondere Variante des *osoqlau* mit Hilfe eines Opfertieres beschreiben G. Davletšin und Š. Gabdiev. Für die Austreibung des *osoq* schlachtete man ein schwarzes Huhn und trug es um den Kopf des Kranken herum, wobei man ihn mit dem Kadaver schlug und sprach: "*Küs, küs, küs*" ("Geh hinüber, siedle hinüber"). Nach dieser Prozedur sprach man: "Kommt mit mir, ich nehme euch als Gast mit", trug das Huhn hinaus und warf es in ein Loch oder begrub es an einer Kreuzung von sieben Wegen.[11]

Bei der Durchführung des *osoqlau*-Ritus werden gewöhnlich folgende Beschwörungsformel gesprochen:

> *Osoq bulhaŋ osop kit, taudan kilhäŋ tauġa kit, taštan kilhäŋ tašġa kit, qaydan kilhäŋ šunda kit, bül baxïrda neyeŋ bar, yar attïnda öyöŋ bar. Bar, kit, os, mine küp etläneŋ, inde himeđ kešegä bar, yomšaq tüšäklegä bar!*
> ("Wenn du *osoq* bist, dann fliege weg, wenn du aus den Bergen kommst, dann gehe in die Berge, wenn du aus dem Stein/Fels kommst, dann geh dorthin zurück. Was willst du von diesem Kranken? Du hast doch ein Haus am Abhang. Geh, geh weg, flieg! Lange hast du mich gequält, jetzt geh weg zum fetten Menschen, der ein weiches Bett hat!")

Die Baschkiren mancher Gebiete beachten zusätzlich noch bestimmte Regeln bei der Rückkehr ins Haus, nachdem sie *osoq* hinausgeworfen haben. Sie schauen sich nicht um, gehen auf Umwegen nach Hause zurück und kehren unterwegs noch in drei Häusern ein; außerdem bleiben sie nicht längere Zeit an Kreuzungen stehen. Befolgen sie diese Regeln nicht, tritt keine Heilung ein.

In der baschkirischen Sprache bezeichnet das Wort *osoq* neben dem Krankheitsgeist auch die Gegenstände, die für den magischen Ritus eingesetzt und anschließend weggeworfen werden, wie die Puppen, Kleidung und Hühner. Somit werden sowohl der Krankheitsdämon selbst wie auch sein Abbild, in den die Krankheit einkehrt, mit demselben Wort benannt.

Das Wort *osoq* liegt auch den Wörtern *osoqso*, *osoqlausï* ("Zauberer, der den Geist *osoq* austreibt") zugrunde.

Darüberhinaus gibt es im Baschkirischen noch die Begriffe *osonou* und *osonġan*, die sich ebenfalls auf Krankheiten übernatürlichen Ursprungs beziehen. Mit *osonou* werden Ausschläge und Beläge auf der Zunge und den Lippen, in manchen Gebieten auch am Körper bezeichnet; so heißt es beispielsweise *dänem osonop suġa la qïsïy* ("Auf meinem Körper erscheint der

[11] R. Däülätšin, *Haylanma äţärdär*, Ufa 1963, S. 127.

Ausschlag und juckt"), oder *irenem osonġan, telem osonġan* ("Meine Lippen sind belegt, meine Zunge ist belegt").[12] In den Vorstellungen der Baschkiren wird *osonou* mit einem Kuß des Krankheitsgeistes in Verbindung gebracht. Deshalb wird zum Abwenden der Krankheit folgende Besprechung durchgeführt: *Telem osonġan, telem osonġan, besäy artïn üp! Tfü, xayran telem xur buldï, xur buldï, xur buldï* ("Meine Zunge ist belegt, meine Zunge ist belegt, küsse den Hintern der Katze! Tfu, meine arme Zunge hat sich blamiert, hat sich blamiert, hat sich blamiert!").

Im alttürkischen Wörterbuch *Drevnetyurksiy slovar'* wird für "Ausschlag" und "Belag" das Wort *učġuq* angegeben. Das Element *učiq* taucht dort außerdem in *učiq yelpik* auf, das mit "Fieber" übersetzt wird.[13] Das Wort *učuq* findet sich in vielen modernen Turksprachen (u.a. im Aserbeidschanischen, Türkeitürkischen, Turkmenischen, Kirgisischen, Usbekischen, Uighurischen und Kasachischen) und bezeichnet verschiedene Krankheiten. Den Tadschiken sind das Wort und der Geist *učuq* ebenfalls bekannt.[14] Die Grundbedeutungen dieses Wortes sind folgende:

1) Geschwülste, Bläschen, Ausschlag auf den Lippen (bei Erkältung, Fieber oder erhöhter Temperatur);
2) blaue Flecken am Körper bei Blutvergiftung oder Störungen des Blutkreislaufs;
3) Pickel auf den Lippen;
4) ein kleines Geschwür;
5) Schorf;
6) leichte Kopfschmerzen mit Ausschlag im Gesicht;
7) Fallsucht;
8) Blasenentzündung.[15]

Im Kirgisischen tritt das Wort *učuq* in der Zusammensetzung *qayrï učuq* auf ("ein Geschwür, das man durch Ausbrennen heilt"), ferner in *kuršaq učuq* ("Tuberkulose") und *aq učuq* (?).[16] Darüber hinaus kennt das Kirgisische den Begriff *učuqta*, der in der Bedeutung von "einen Kranken mit Dampf heilen" (d.h. indem man Wasser auf glühendes Eisen schüttet), "Er-

---

12 *Ibid.*

13 *Drevnetyurksiy slovar'* , pod red. V.M. Nadelyaeva i dr., Leningrad 1969, S. 604 (die Transliteration der aus diesem Werk zitierten Einträge wurde aus technischen Gründen den im vorliegenden Aufsatzband angewandten Regeln angepaßt - Anm. der Übers.).

14 O. Muradov, "Šamanskiy obryadovïy fol'klor u tadžikov sredney časti dolinï Zeravšana", in: *Domusul'manskie verovaniya i obryadï v Sredney Azii*, Moskau 1975, S. 118.

15 Ye.V. Sevortyan, *Ètimologičeskiy slovar' tyurkskix yazïkov - Obščetyurkskie i mežtyurkskie osnovï na glasnïe*, Moskau 1974, S. 616.

16 *Kirgizsko-russkiy slovar'* (sostavitel' K.K. Yudaxin), Moskau 1965, S. 812.

schrecken, Angst einjagen" sowie "durch Ausfragen erkennen" verwandt wird.[17] Die turkmenischen Čovduren (russ. Turkmen-Čovdurï) nennen auch das geopferte Tier, das bei schamanistischen Riten Verwendung findet, *učuq*.[18]

Das linguistische und ethnographische Material zu *osoq* läßt somit folgende Schlüsse zu:

1) *Osoq* ist offensichtlich eine phonetische Variante von *učuq*, das in vielen Turksprachen Krankheiten bezeichnet;
2) in anderen Turksprachen werden mit *učuq* im allgemeinen ähnliche Krankheiten bezeichnet wie im Baschkirischen mit *osoq*.

In vielen Turksprachen existiert zudem das Wort *učun*. Die Grundbedeutungen dieses Wortes und seiner phonetischen Varianten lauten: "in einen epileptischen Zustand fallen", "plötzlich erschrecken und aufschreien", "erscheinen" (im Zusammenhang mit Ausschlag).[19] In der tatarischen Sprache word *očan* in der Bedeutung von "Schmerzen im Bauch eines Kindes" benutzt.[20] Diese Kinderkrankheit heißt bei den Baschkiren *ösyän* (wörtl. "drei Geister").

Es ist daher zu vermuten, daß in den verschiedenen Sprachen auch der Krankheitsgeist mit Worten derselben etymologischen Herkunft bezeichnet wird. So führt Ye.V. Sevortyan *učuq* und *učun* auf das Verb *uč* in der Bedeutung "erscheinen" zurück.[21] Desgleichen scheint den baschkirischen Wörtern *osoq* und *osonou* das baschkirische Verb *os* ("erscheinen", "sich erheben", "wegfliegen") zugrundezuliegen.

### *Yelpeü*

*Yelpeü* ist ebenfalls ein gefährlicher Krankheitsdämon, denn mit ihm verbinden die Baschkiren Epilepsie und psychische Störungen.

*Yelpeü* ist meist unsichtbar und wirkt auf den Menschen bei Sonnenuntergang als warmer Regen und Wind ein. Deshalb sind im Volke bis auf den heutigen Tag verschiedene Aberglauben und Verbote verbreitet, die mit dem Sonnenuntergang, warmem Regen und Wind verknüpft sind. So soll man bei Sonnenuntergang weder Wasser noch Milch holen gehen, sich nicht im

---

17 *Ibid.*, S. 813.
18 V.N. Vasilov, K. Niyazklïčev, "Perežitki šamanstva u turkmen-čovdurov", in: *Domusul'manskie verovaniya i obryadï v Sredney Azii*, Moskau 1975, S. 133.
19 Sevortyan, *Ėtimologičeskiy slovar' tyurkskix yazïkov*, S. 616.
20 *Tatar telenең anlatmalï süzlege*, tom 2, Kasan 1979, S. 484.
21 Sevortyan, *Ėtimologičeskiy slovar' tyurkskix yazïkov*, S. 616.

Bad waschen, sich nicht schlafen legen, seine Kinder nicht im Freien herumlaufen lassen (insbesondere nicht ohne Kopfbedeckung) und kein Haus betreten, in dem sich ein Säugling oder eine gebärende Frau befindet.[22]

*Yelpeü* kann das Äußere einer Elster oder eines Menschen annehmen. Deshalb werfen ältere Baschkiren, wenn sie eine Elster auf dem Dach sehen, mit Steinen nach ihr und sprechen folgende Beschwörungsformeln aus:

> *Šïqïr-šïqïr, hayïsqan, ike ayaġïn tayïšqan, izge bulhaŋ, qunïp kit, auïrïu bulhaŋ, osop kit!*[23]
> ("Schykyr, schykyr, Elster auf zwei krummen Beinen, wenn du heilig bist, dann bleibe, wenn du eine Krankheit bist, dann fliege weg!")

Bei den östlichen Baschkiren heißt der Dämon, der Epilepsie und psychische Störungen hervorruft, *sarpïu*.[24] Aufgrund einer gesetzmäßigen Lautverschiebung von "y" zu "s" und "l" zu "r" im Baschkirischen und anderen Turksprachen ist davon auszugehen, daß sowohl *yelpeü* als auch *sarpïu* von dem Wort *yel* "der Wind" abgeleitet sind. Beide Dämonen sind Krankheitsgeister und haben offensichtlich denselben alttürkischen "Stammvater", den Krankheitsgeist *yelpik*.[25] *Yelpik* läßt sich etymologisch ebenfalls auf das Wort *yel* zurückführen, wobei *yel* im Alttürkischen, im Baschkirischen und in einigen anderen Turksprachen auch im Sinne von "Krankheit" (oder einer bestimmten Krankheit) und "Geist" gebraucht wird. So ist im Alttürkischen *yïl* "der Geist der Krankheit". Im Baschkirischen bedeutet *yel qaġïlïu / teyeü* die "Krankheit, die aus der Berührung mit dem Wind hervorgeht", *yel küŋele / teyeü* sind "Anfälle", und *yaman yel qaġïlïu* heißt "an Epilepsie erkranken". Auch im Kirgisischen werden in der Volksmedizin *qan ğel* und *ğel qabïz* als Bezeichnungen für Krankheiten verwandt.[26]

Als schädliche Macht taucht der Wind auch in Verwünschungsformeln der Baschkiren auf: *auïḑïŋdan yel alhïn*, (wörtl. "soll dich der Wind in den Mund nehmen", d.h. "möge der Wind deine bösen Wünsche mit sich nehmen"). Ähnlich heißt es im Sprichwort *yeldän kilgän yelgä osa* ("das, was mit dem Wind gekommen ist, fliegt auch mit dem Wind wieder weg"). Orte, die "in den sieben Winden" liegen, gelten bei den Baschkiren wie auch bei vielen anderen Völkern als gefährlich und unglücksbringend. Ältere Basch-

---

22 Aufzeichnungen im Rahmen von Feldforschungen 1985-1990.
23 *Ibid.*
24 Aufzeichnungen im Rahmen von Feldforschungen aus dem Jahre 1990 im *Abzelilovskiy rayon* und *Učalinskiy rayon* Baschkiriens.
25 *Drevnetyurksiy slovar'*, S. 255.
26 *Bašqort teleneŋ hüḑlege*, tom 1, S. 312; *Kirgizsko-russkiy slovar'*, S. 244; *Drevnetyurksiy slovar'*, S. 255.

kiren verbieten daher, an solchen Orten Beeren und Kräuter zu sammeln, sich dort auszuruhen oder gar häuslich niederzulassen.[27] Reisende vermeiden es, sich an Gabelungen von sieben Wegen oder sieben Bächen aufzuhalten.

Die Heilung der Krankheiten, die von den Geistern *yelpeü* bzw. *sarpïu* verursacht werden, erfolgt vor allem durch die Austreibung des Krankheitsgeistes sowie durch Opfergaben und den Besuch heiliger Orte. Alle diese Handlungen werden von Lesungen vorislamischer Gebete der Baschkiren wie auch entsprechender Suren aus dem Koran begleitet. So heißt es z.B.:

*Bismillah ir-räxman ir-räxim...*
*Ber, ike, ös, dürt, biš, altï, yete, higed, tuġïd– tupraqqa,*
*Ber, ike, ös, dürt, biš, altï, yete – yelgä, quḏga,*
*Ber, ike, ös, dürt, biš – böthön, kithen,*
*Ber, ike, ös – oshon, kithen,*
*Ber – berḏä qalmahïn.*[28]
("Im Namen Gottes des Barmherzigen, des Allerbarmers,
Eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben, acht, neun – in die Erde,
Eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben – in den Wind und die Asche,
Eins, zwei, drei, vier, fünf – es soll aufhören und soll weggehen,
Eins, zwei, drei – es soll wegfliegen, es soll weggehen,
Eins – es soll überhaupt nicht bleiben.")

Die Kübäläk-Baschkiren (russ. *kubelyak*) wenden zur Heilung von Krankheiten, die durch *sarpïu* verursacht worden sind, auch Tiere an. Der Mulla liest dazu drei- oder siebenmal ein Gebet und führt das Tier um den Kranken herum, wobei das Tier den Kranken unbedingt berühren muß. Nach diesem Ritual schlachtet man das Tier und läßt das Blut in ein Becken fließen. Der Mulla reibt dann mit diesem Blut die Stirn des Kranken ein. Darauf kocht man das Tier und ißt es auf, wobei laut Anweisung des Mullas, die Knochen jedoch nicht mit dem Messer oder den Zähnen berührt oder zerbrochen werden dürfen. Der den Menschen peinigende Geist *sarpïu* fährt dann in die Knochen des Opfertieres, die der Mulla nach dem Mahl einsammelt und an eine Kreuzung von sieben Wegen trägt, um sie dort zu vergraben.

Neben *yelpeü* bzw. *sarpïu* halten die Baschkiren auch den *qoyon*, den Wirbelsturm für gesundheitsschädigend. Der Mensch, der in den Wirbelsturm gerät, wird taub, stumm und blind, oder sein Gesicht wird zur Seite gebogen. Die südöstlichen Baschkiren bekämpfen ihn, indem sie ein Messer

---

27 Aufzeichnungen im Rahmen von Feldforschungen 1987-1992.
28 *Ibid.*

oder einen anderen metallischen Gegenstand in ihn hinein werfen und den Fluch aussprechen: *Qoyon, qoyon, qorop qal, tiz arala ülep qal*[29] ("Wirbelsturm, Wirbelsturm, trockne ganz aus, stirb schnell").

Alle Arten von Winden lösen somit bei den Baschkiren negative Assoziationen aus; der Wind gilt als Quelle von Krankheit und Kälte. Das erinnert an die Figuren der altgriechischen Mythologie Boreas und Boread, die als "Götter der Nordwinde" mit der Welt der Dunkelheit, der Kälte und der Krankheiten in Verbindung gebracht wurden.[30]

*Büţer*

Der Krankheitsdämon *büţer* ist bei den Baschkiren ein kleines Wesen, durch dessen Ränke Bauchschmerzen, angeschwollene Bäuche, Brüche und andere Krankheiten verursacht werden. Gerät er in Wut, beginnt er sogar den Nabel, das Becken oder die Leiste des Menschen zu durchstoßen, und nur wenn er ruhig schläft, verursacht er keine Schmerzen.

Die Methoden, sich von *büţer* zu befreien, sind von Region zu Region unterschiedlich. Die Bewohner der südlichen und südwestlichen Gebiete Baschkiriens vertreiben ihn mit Hilfe von Besen, Wollsocken und einer magischen Besprechung. Mit dem Besen und den Wollsocken werden die erkrankten Stellen des Bauches leicht massiert, und man spricht dabei:

*Harï büţer qara büţer,*
*Qara bašlï harï büţer,*
*Qara büţer sïq büţer,*
*Eštän tïšqa küs büţer,*
*Küs büţer, kit büţer, sïq büţer.*[31]
("Gelber *büţer*, schwarzer *büţer*,
Gelber *büţer* mit schwarzem Kopf,
Gelber *büţer*, geschickter *büţer*,
Geh von innen nach außen, *büţer*,
Siedle hinüber, *büţer*, geh weg, *büţer*, geh heraus, *büţer*.")

Bei den östlichen und nördlichen Baschkiren verläuft die Austreibung etwas anders. Nach dem von Gebeten begleiteten Streicheln nimmt der Mulla ein Beil und berührt damit dreimal leicht den Bauch des Kranken. Dabei spricht er folgende Worte:

---

29 *Ibid.*
30 *Mifï narodov mira - Ėnciklopediya*, tom 1, Moskau 1991, S. 183.
31 Aufzeichnungen im Rahmen von Feldforschungen 1991.

*Ni sabaŋ, ni sabaŋ?*
*Büŧer sabam, büŧer sabam.*
*Ni törtäŋ, ni törtäŋ?*
*Büŧer törtäm, büŧer törtäm.*
*Alïp yoḏroqqa kertäm,*
*Köš, köš, köš.*[32]
("Was hackst du, was hackst du?
Ich hacke den *büŧer*, ich hacke den *büŧer*.
Was stößt du, was stößt du?
Ich stoße den *büŧer*, ich stoße den *büŧer*.
Ich nehme ihn und jage ihn in die Faust.
Kösch, kösch, kösch!")

Das Beil kommt auch bei anderen baschkirischen Gruppen gegen *büŧer* zum Einsatz. Ein Zauberer oder Mulla zerkrümelt damit in der Nähe des Kranken einen Birkenbesen. Während dieser Prozedur werden von Anfang bis Ende folgende Worte jeweils dreimal wiederholt:

*Ni sabahïŋ, ni sabahïŋ?*
*Büŧer sabam, büŧer sabam.*
("Was schneidest du ? Was schneidest du ?
Ich schneide den *büŧer*, ich schneide den *büŧer*.")

Eine vollkommen andere Methode zur Befreiung von *büŧer* ist von den südlichen Baschkiren überliefert. Eine Informantin namens Z.I. Akbalina berichtete, daß ihr Großvater Šagivali einst aus einer Höhle einen *büŧer tašï*, einen *büŧer*-Stein mitbrachte. Nachdem er ihn abgeschabt hatte, las er ein Gebet und gab ihn dem Kranken. Eine andere Methode Šagivalis zur Heilung von *büŧer*-Brüchen bestand darin, daß er eine Schale nahm und auf ihren Boden mit Filzstift ein Gebet schrieb oder, einem anderen Informanten zufolge, den Dämon *büŧer* zeichnete (der wie ein Frosch aussah, jedoch viele Arme und Beine hatte). Danach las der Mulla ein Gebet und füllte Wasser in die Schale. Sobald die Schrift oder die Zeichnung verschwunden war, rührte er das Wasser noch einmal um und gab es dem Kranken zu trinken.

Mit einem Stein kann auch im *Xaybullinskiy rayon* der *büŧer* beseitigt werden. Die Informantin Sagida Xudayberdina (geb. 1907) berichtete, daß sie von ihrem Großvater einen besonderen Stein geerbt habe, mit dem sie die kranke Stelle berühre. Dabei lese sie ein Gebet aus dem Koran. Die "Heilung" von *büŧer*-Krankheiten, so versicherte sie, sei langwierig und dauere zwei bis drei Monate, da die Beseelung des Bruches erst nach dieser Zeit erfolgen könne.

---

[32] Schriftliche Arbeit von D. Šangareeva, einer Studentin des Bašgospedinstitut, aus den Jahren 1992/1993.

In den Gebirgsregionen Baschkiriens konnten wir einen besonders außergewöhnlichen Ritus aufzeichnen, den sogenannten "Biß von *büţer*". Man lädt eine alte Zauberin in das Haus des Kranken ein, und diese beginnt, in eine Windel oder ein Stück Kleidung zu "beißen". Währenddessen fordert sie *büţer* zum Verlassen auf:

*Büţer, büţer, qara büţer, läp-läp büţer!*
*Bey min, bäk min väžäki,*
*Värnäki, qolqolosï, tïrnaqi!*
*Ay qayttï kön qayttï*
*yä büţer, hin dä qayt!*[33]
("*Büţer, büţer*, schwarzer *büţer*, läp-läp *büţer*!
(...)
Der Mond ist verschwunden, die Sonne ist verschwunden,
Los *büţer*, geh auch du!")

Während dieser Prozedur müssen die Anwesenden die Zauberin dreimal fragen "Was beißt du?", worauf sie dreimal antwortet: "Ich beiße den *büţer*."

Die Bezeichung "*büţer*-Krankheit" ist von der Wurzel des Verbs *büţel* ("sich füllen, anschwellen", "unter starker Belastung bersten", "mit Gewalt durch ein Loch entweichen") gebildet. Das Wort *büţer* in der Bedeutung "Krankheitsdämon" tritt in anderen Turksprachen nicht auf.

Abschließend seien einige Schlußfolgerungen zusammengefaßt, die sich aus dieser kurzen Untersuchung ergeben:

1) In den traditionellen Glaubensvorstellungen der Baschkiren gilt das Sich-Einnisten verschiedener Krankheitsdämone im Menschen als Hauptursache von Krankheiten;
2) Die Bezeichnungen der Krankheiten, der Dämonen sowie der entsprechenden Heilverfahren fallen in den meisten Fällen zusammen;
3) Die Baschkiren besitzen ein umfangreiches Arsenal von Praktiken der Heilmagie. Es werden Besprechungen und Beschwörungen, Rituale und Beschriftungen angewandt;
4) Neben vorislamischen Heilmethoden wenden die Baschkiren auch islamische Gebete an; zudem besuchen sie die Gräber muslimischer Heiliger. In Riten wie dem *qorban salïu* ("Opfergabe")

[33] *Bašqort xalïq iğadï fol'klorï - Yola fol'klorï*, tom 1, Ufa 1995, S. 73.

werden deutlich vorislamische Elemente mit solchen des Islam vermischt.

# ZUR GESCHICHTE DER TATARISCHEN HANDSCHRIFTEN

von

Mirkasïm USMANOV, Kasan

Die Erforschung tatarischer[1] und anderer orientalischer Handschriften in Rußland ist eng mit der Einrichtung und Entwicklung der wissenschaftlichen Orientalistik an der Universität Kasan verbunden. Nach deren Gründung im Jahre 1804 wurde an ihr im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts eine Orientalische Abteilung eröffnet, an der nacheinander Lehrstühle für türkisch-tatarische Sprache, arabische und persische Philologie, Mongolistik sowie für chinesisch-mandschurische Literatur eingerichtet wurden.[2]

Das zielstrebige Suchen nach handschriftlichen Werken und Dokumenten in orientalischen Sprachen, darunter auch in turko-tatarischen Mundarten, sowie ihre Erforschung und Veröffentlichung ist an der Universität mit den Namen der Turkologen I.I. Xal'fin, A.K. Kazembek, I.N. Berezin, des Arabisten und Numismatikers Christian M. Frähn sowie des Biologen und Heimatforschers Carl Fuchs verbunden.[3] Dank ihrer aktiven Sammeltätigkeit entstand an der Kasaner Universität in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine reiche Sammlung orientalischer Handschriften. Doch dieser Fond wurde

---

1 Die Begriffe "tatarisch" und "Tataren" sollen im Unterschied zur alten historisch-geographischen Literatur und zur zeitgenössischen halbwissenschaftlichen Publizistik nur die Tataren des Wolgagebietes (Povolž'e) und des Urallgebietes (Priural'e) bezeichnen. Der Kürze halber sollen das Ethnonym und die von ihm abgeleiteten Formen ohne die zusätzlichen geographischen Ergänzungen verwandt werden. Dementsprechend hat dieses Ethnonym in unserer Verwendung einen ethnogenetischen Inhalt, da es im Gegensatz zum ethnographischen und ethnopolitischen Verständnis nur ein bestimmtes Volk bezeichnen soll.

2 Über die Universität und die dortigen Orientalisten s. *Biografičeskiy slovar' professorov i prepodavateley Kazanskogo universiteta (1804-1904)*, 2 časti, Kasan 1904; N.P. Zagoskin, *Istoriya imperatorskogo Kazanskogo universiteta za pervïe sto let ego suščestvovaniya – 1804-1904*, tom I-IV, Kazan 1902-1904; M.K. Korbut, *Kanzanskiy gosudarstvennïy universitet imeni V.I. Ul'yanova-Lenina za 125 let, 1804/05-1925/30*, tom 1-2, Kasan 1930; N.A. Mazitova, *Izučenie Bližnego i Srednego Vostoka v Kazanskom universitete (pervaya polovina XIX veka)*, Kasan 1972; *Kazankskiy universitet – 1804-1979: Očerki istorii*, Kasan 1979; M.A. Usmanov, "Skol'ko poter' v každoy naxodke!...", in: *Pamyatniki Otečestva – Almanax Vserossiyskogo obščestva oxranï pamyatnikov istorii i kulturï*, 1989 No. 1, S. 115-123.

3 Über die orientalistische Tätigkeit dieser Gelehrten s. neben den oben genannten Titeln (insbesondere der Arbeit von Mazitova) auch: K.F. Fuks, "Kratkaya istoriya goroda Kazani", in: *Kazanskie izvestiya*, 1817, No. 67, 68 und 80; idem, *Kazanskie tatarï v statističeskom i ètnografičeskom otnošeniyax*, Kasan 1844 (Neuausgabe dieser Werke: Karl Fuks, *Kazankie tatarï*, Kasan 1991); s. a. G.A. Fedorov-Davïdov, *Monetï rasskazïvayut*, Moskau 1963, S. 10.

im Jahre 1855 im Rahmen der Überführung der Orientalistischen Abteilung nach Sankt Petersburg ebenfalls in die Hauptstadt übergeben.[4]

Dennoch wurde auch nach der Liquidierung der Kasaner Orientalistik die Sammlung orientalischer Manuskripte fortgeführt. Der Arabist Josef Gottwaldt, der über viele Jahre die Universitätsbibliothek leitete, gründete eine neue Kollektion orientalischer, insbesondere arabischer und persischer Manuskripte.[5] Der bekannte Linguist und Turkologe N.F. Katanov beschäftigte sich mit der Erforschung von Handschriften in turko-tatarischen Mundarten.[6]

Als in der Mitte und der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufklärerisches Gedankengut zum exklusiven Bestandteil der Gedankenwelt einer Gruppe von tatarischen Intellektuellen wurde und sich die Aufklärung (*prosvetitel'stvo*) schrittweise zu einer gesellschaftlichen Bewegung bei den Tataren entwickelte,[7] stieg auch bei tatarischen Gelehrten das Interesse an der Geschichte der Völker der Mittleren Wolga und ihren handschriftlichen Quellen. Hier sind vor allem Šihabetdin Märğani, Xösäyen Fäyezxanov und Qäyum Nasïyri zu nennen. Ihre Tätigkeit ist – besonders im Rahmen der Gesellschaft für Archäologie, Geschichte und Ethnographie an der Kasaner Universität – ebenfalls eng mit der Entwicklung der russischen Orientalistik verbunden.[8] Aus der Gruppe der nachfolgenden tatarischen Gelehrten, die zur Sammlung und Untersuchung archäographischer Materialien wesentlich beigetragen haben, ist zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Gelehrte, Religionswissenschaftler und Kulturhistoriker Rizaetdin Fäxretdin hervorzuheben.[9]

Ihre Arbeiten setzte Säyid Växidov fort, dessen archäographische Verdienste besondere Aufmerksamkeit verdienen. Obwohl er bereits vor der

---

4 Zu den Folgen der Auflösung der Kasaner Orientalistischen Schule s. V.V. Bartol'd, *Sočineniya*, tom 9, Moskau 1977, S. 43-48, 74-85, 100-103.

5 M.A. Usmanov, "Učënïe iz Germanii v Kazanskom universitete i ix vklad v razvitie nauki, kul'turï (pervaya polovina XIX veka)", in: K. Heller/H. Jelitte (Hg.), *Das Mittlere Wolgagebiet in Geschichte und Gegenwart* (Beiträge zur Slawistik Band 22), Frankfurt am Main u.a. 1994, S. 185.

6 S.N. Ivanov, *N.F. Katanov — Očerk žizni i deyatelnosti*, zweite Edition Moskau 1973, S. 110-112.

7 Dieser Prozeß wurde vor allem durch die Reformpolitik in Rußland nach dem Krimkrieg bedingt, die ihren deutlichsten Ausdruck in der Abschaffung der Leibeigenschaft fand. Dies führte zu einer Aktivierung des öffentlichen Lebens, damit auch zu einem Stimulus für die Aufklärungsbewegung unter den Tataren. S. a. M. Usmanov, *Zavetnaya mečta Xusaina Faizxanova*, Kasan 1980.

8 M.A. Usmanov, "Istočniki knigi Š. Mardžani 'Mustafad al-axbar fi axvali Kazan va Bulgar'", in: *Očerki istorii Povolž'ya i Priural'ya*, vïpusk 2-3, Kasan 1969, S. 144-154; M.X. Yusupov, *Šigabutdin Mardžani kak istorik*, Kasan 1981, S. 118-145.

9 Mirkasïym Gosmanov, *Ütkännän - kiläčäkkä* (Mirkasïm Usmanov, *Ot prošlogo k budeščemu*), Kasan 1990, S. 51-70.

Oktoberrevolution zu arbeiten begonnen hatte, fiel der Schwerpunkt seiner Tätigkeit doch in die zwanziger und dreißiger Jahre. In jener Zeit verschlechterte sich bekanntlich die offizielle Einstellung zum gesamten in alter Schrift verfaßten Kulturerbe dramatisch, und bei den Nichtrussen, insbesondere bei den muslimischen Völkern der UdSSR, wurde das Schriftsystem mehrmals offiziell gewechselt. Die Tataren beispielsweise, deren Vorfahren ungefähr eintausend Jahre lang die arabische Schrift benutzten, gingen 1926 zur Lateinschrift und ab 1939 zur kyrillischen Schrift über.[10]

Diese Kampagne trug einen deutlich politischen Charakter. Sie ging einher mit der Verfolgung und physischen Vernichtung weiter Teile der tatarischen *intelligenciya* sowie mit allen erdenklichen Beschuldigungen gegen die Religion und gegen die tradierte geistige Kultur. Dies führte zur massenhaften Vernichtung von muslimischen Handschriften sowie von in arabischer Schrift gedruckten Büchern. Gerade in jener Periode aktivierte Växidov seine Sammeltätigkeit. Ohne Rücksicht auf die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen, in denen er der Sünden des "Rückschritts" und des "verdeckten Nationalismus" bezichtigt wurde, konnte er mehr als 3.000 Manuskripte in orientalischen Sprachen sammeln und somit vor der drohenden Vernichtung bewahren. Die meisten seiner Reisen über die Dörfer und Siedlungen Tatarstans und angrenzender Gebiete, die er aus eigener Tasche finanzieren mußte, unternahm er während seines Urlaubs.[11]

Den aufopfernden Charakter seiner Sammeltätigkeit, seine Uneigennützigkeit sowie seine Hochachtung gegenüber dem historischen Erbe seines Volkes bezeugt der Umstand, daß Växidov die von ihm zusammengetragenen 3.000 Manuskripte zusammen mit den knappen handschriftlichen Katalogen seiner Sammlung verschiedenen wissenschaftlichen Einrichtungen schenkte: dem Institut für Orientalistik der UdSSR in Sankt Petersburg und einigen höheren Lehranstalten in Kasan.[12]

---

10 Zu diesem Prozeß s. Ingeborg Baldauf, *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Rußland- und Sowjettürken (1850-1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*, Budapest 1993.

11 Mirkasïym Ġosmanov, *Qaurïy qaläm ezennän – Arxeograf yazmalarï* (Mirkasïm Usmanov, *Po sledam rukopisey – Zapiski arxeografa*), zweite, ergänzte Ausgabe Kasan 1994, S. 24-34.

12 Sankt-Peterburgskoe otdelenie Instituta vostokovedeniya RAN (im weiteren: SPO IV RAN), Fond 111, opis' I, delo 1-3; Otdel rukopisey i redkix knig Naučnoy biblioteki imeni N.I. Lobačevskogo pri Kazanskom universitete (im weiteren: ORRK NB KGU), Nr. 426, 1112 und 1110.

In der Folgezeit, das heißt von der Repression Växidovs 1937[13] bis in die sechziger Jahre, wurde das Sammeln und die Erforschung von in arabischer Schrift verfaßten muslimischen Handschriften völlig eingestellt.

Erst zu Beginn der sechziger Jahre (während des "Xruščëv-Tauwetters") wurde dieser Forschungszweig wiederbelebt und am Lehrstuhl für Geschichte der UdSSR (seit 1988 am Lehrstuhl für Geschichte des tatarischen Volkes) der Kasaner Universität unter Leitung des Autors des vorliegenden Beitrags eine ständige archäographische Expedition eingerichtet.[14] Ihre Hauptaufgabe war die Suche und Sammlung orientalischer Handschriften unter der tatarischen Bevölkerung der Russischen Föderation.

In mehr als 30 Jahren, von 1961 bis 1995,[15] konnten mehr als 900 vorwiegend von Tataren besiedelte Dörfer und Städte abgesucht werden – vom Moskauer Gebiet im Westen über Tatarstan selbst bis zum Baykal-See im Osten, von Perm' und Vyatka im Norden bis Astrachan im Süden.[16] Dabei wurden etwa 10.000 handschriftliche Bücher und mehr als 2.000 gedruckte tatarische Bücher in arabischer Schrift zusammengetragen und dem Orientalischen Sektor der Abteilung für Handschriften und seltene Bücher der Wissenschaftlichen Bibliothek an der Kasaner Universität zur Aufbewahrung übergeben. Die Anzahl der in dieser Abteilung aufbewahrten Manuskripte stieg damit auf fast 15.000 Einheiten an, wobei der Anteil der turksprachigen, überwiegend "lokalen" Handschriften am Gesamtbestand der Handschriftenabteilung ein wenig zunahm.[17] Dazu kommen alte Druckausgaben, die allerdings nur in ausgewählten Fällen gesammelt wurden.[18]

---

13 S. Växidov wurde am 29. 11. 1937 verhaftet, am 28. 12. zum Tode verurteilt und am 5.1. 1938 erschossen (Ġosmanov, *Qaurïy qaläm ezennän*, S. 33).

14 Der Autor begann mit der Suche nach Handschriften in Privatbesitz in den Jahren 1961 und 1962, als er noch Student war. Die positiven Resultate dieser Unternehmungen erlaubten es, seit 1963 offiziell wissenschaftliche Expeditionen zu organisieren (s. M.A. Usmanov, "Itogi i perspektivï arxeografičeskix rabot v Kazanskom universitete", in: *Materialï itogovoy naučnoy konferencii KGU za 1988 god – Dokladï na plenarnïx zasedaniyax*, Kasan 1990, S. 5-6).

15 Zwischen 1963 und 1988 lag die Leitung der Expeditionen beim Autor dieser Zeilen; seit 1989 werden sie vom Dozenten am Lehrstuhl für Geschichte des tatarischen Volkes, Dr. Zavdat S. Minnullin, geführt.

16 Untersucht wurden hauptsächlich die tatarischen Dörfer der vier ehemaligen autonomen Republiken sowie von 17 *oblast'* und einem *kray* der RSFSR (Usmanov, *Itogi i perspektivï*, S. 6).

17 Vor Beginn unserer regulären Expeditionen im Jahre 1963 wurden in der orientalischen Abteilung des ORRK NB KGU insgesamt 5663 Einheiten von Handschriften in arabischer Schrift aufbewahrt, darunter 3214 in arabischer Sprache, 1902 in tatarischen Dialekten und 547 Exemplare in persischer Sprache (inklusive der drei Dutzend Handschriften, die bereits 1961-62 gesammelt worden waren). Am 1. Januar 1995 umfaßte die Abteilung 10.641 Einheiten, darunter 5632 arabische, 4458 turko-tatarische und 551 persische Manuskripte. Demnach wurden in etwas über 30 Jahren 4978 Neueingänge inventarisiert. Dazu zählen Materialien aus 14 Privatarchiven mit Dutzenden von Büchern und Hunderten von Dokumenten, welche während der

Die Zahl von 15.000 aus dem Wolgagebiet und Uralgebiet stammenden Manuskripte verdoppelt oder verdreifacht sich sogar,[19] rechnet man die in den alten Handschriftensammlungen (beispielsweise den traditionellen Archiven von Kasan, Sankt Petersburg und anderer Städte der ehemaligen Sowjetunion)[20] befindlichen Bestände sowie die Neueingänge der siebziger bis neunziger Jahren in anderen wissenschaftlichen Einrichtungen hinzu.[21]

Dabei ist jedoch zu bemerken, daß nicht alle der im Wolga- und Uralgebiet gesammelten Handschriften von ihrem Ursprung her tatarisch sind. Unter den muslimischen Handschriften, die in der Bevölkerung der Russischen Föderation gesammelt werden konnten, machen "importierte" Handschriften bis zu einem Viertel (20-25%) aus; das heißt, es handelt sich dabei um Handschriften, die aus anderen muslimischen Ländern hergebracht wurden. Wie bereits an anderer Stelle ausgeführt,[22] befinden sich unter den Entdeckungen unserer Expeditionen nicht nur Bücher, die in Mittelasien, auf der Krim oder dem Kaukasus abgeschrieben worden sind, sondern beispielsweise auch in der Türkei, Ägypten, Syrien, dem Iran sowie in Afghanistan und Indien.[23] Denn in der Vergangenheit teilte die gebildete Schicht des tatari-

---

Expeditionen übernommen werden konnten. Darüber hinaus sind noch mehr als 4300 vorwiegend arabische und persische Handschriften nicht katalogisiert. Dieser Verzug liegt im Mangel an qualifizierten Handschriftenexperten sowie an entsprechenden technischen und materiellen Mitteln begründet.

18 Das Sammeln alter Druckausgaben in orientalischen Sprachen (mit Ausnahme von gebundenen Sammlungen vorrevolutionärer Zeitungen und Journale) sowie von offensichtlich seltenen Druckausgaben lag in jener Zeit noch nicht in unserem hauptsächlichen Aufgabenbereich.

19 Ġosmanov, *Qaurïy qaläm ezennän,* 450-457.

20 Außer in den Handschriftenarchiven der bekannten wissenschaftlichen Einrichtungen von Kasan und Sankt Petersburg befinden sich auch zahlreiche Handschriften tatarischen Ursprungs in Bibliotheken wissenschaftlicher Institute von Ufa, Taschkent, Alma-Ata, Baku, Yerevan und anderer Städte.

21 Auch am *Institut yazïka, literaturï i istorii imeni G. Ibragimova* der Akademie der Wissenschaften Tatarstans sind mittlerweile einige tausend neuer Handschriften zusammengetragen worden. In den siebziger Jahren schlossen sich Mitarbeiter dieses Instituts (vor allem M. Axmetzyanov) den Expeditionen der Universität an (s. Ġosmanov, *Qaurïy qaläm ezennän*, S. 45-46). In diesen Jahren begann man auch am *Institut istorii, yazïka i literaturï* in Ufa mit archäographischen Expeditionen; siehe hierzu B.X. Xusainov, "Arxeografičeskaya ėkspediciya Baškirskogo filiala AN SSSR", in: *Južnoural'skiy arxeografičeskiy sbornik*, vïpusk 2, Ufa 1976, S. 46-57; R.G. Kuzeev, I.M. Gvozdikova, *O deyatel'nosti Južno-ural'skogo otdeleniya Arxeografičeskoy komissii AN SSSR za desyat' let (1972-1982)*, Ufa 1982, S. 18-26. In den letzten Jahren wurde auch an der Nationalbibliothek der Republik Tatarstan, deren Kollegen gemeinsam mit den Mitarbeitern des ORRK NB KGU in der Bevölkerung Handschriften sammeln, eine eigene Abteilung für Handschriften und seltene Bücher gegründet (siehe R.F. Mardanov, "Problemï vïyavleniya, izučeniya i formirovaniya tatarskogo fonda knižnïx pamyatnikov v Nacional'noy biblioteke Tatarstana", in: *Slovo o knige*, Kasan 1994, S. 61-66.

22 Usmanov, *Skol'ko poter'*, S. 119; idem, *Itogi i perspektivï*, S. 6-7 und S. 11.

23 Vgl. A.G. Karimullin, *Tatarskaya kniga poreformennoy Rossiy*, Kasan 1983, S. 8-23, wo ebenfalls zwischen dem Herkunftsland eines Werks und dem einer Kopie unterschieden wird.

schen Volkes die Bücher nicht nach ihrem ethnischen Ursprung oder ihrer Sprache in "eigene" und "fremde" ein. Die Tataren beherrschten zudem eine Reihe orientalischer Sprachen recht gut; neben ihrer eigenen Sprache und verwandten Turkdialekten vermochten sie auch die arabische und persische Schriftsprache zu lesen und zu schreiben.[24] Auf diesen Aspekt des Problems soll hier besonders hingewiesen werden, weil das "friedliche Nebeneinander" von Handschriften verschiedener ethnischer Herkunft in gewissem Maße die Geschichte der Entwicklung der Buchtradition in arabischer Schrift bei den Tataren beleuchtet.

Schriftlichen Quellen zufolge geht der Beginn der muslimischen Buchtradition in arabischer Schrift bei den Tataren auf das wolgabulgarische Element der Vorfahren dieses Volkes zurück.[25] Er ist direkt mit dem offiziellen Übertritt der Wolgabulgaren zum Islam im Jahre 922 verbunden.[26] Doch vielen Informationen zufolge wurde eine erste Bekanntschaft mit dem Islam und demnach auch mit Sprache und Schrifttum der Araber bereits etwas früher geschlossen; sie erfolgte sowohl über die Chasaren, unter deren Oberhoheit die Bulgaren standen,[27] wie auch über Mittelasiaten, mit denen sie ständige

---

24 Über tatarische Übersetzer orientalischer Sprachen im 17. und 18. Jahrhundert schrieb auch V.V. Bartol'd (*Sočineniya*, tom 9, Moskau 1977, S. 372-373). Über die Besonderheiten der russischen Korrespondenz mit orientalischen Herrschaftshäusern siehe M.A. Usmanov, "O dokumentax russko-vostočnoy perepiski na tyurkskix yazïkax v XV-XVIII vv. i ix istočnikovedčeskom značenii", in: *Vostočnoe istoričeskoe istočnikovedenie i special'nïe istoričeskie disciplinï*, vïpusk 2, Moskau 1994, S. 123-138.

25 Mit diesem Hinweis auf den wolgabulgarischen Teil der Vorfahren der heutigen Tataren möchte ich keinesfalls ein Gleichheitszeichen zwischen den Bulgaren des Mittelalters und den heutigen Wolgatataren setzen, wozu einige Forscher in der Vergangenheit stark neigten (über die Fortsetzung dieser Polemik in linguistischer Hinsicht siehe M.Z. Zakiev, Ya.F. Kuz'min-Yumanadi, *Volžskie bulgarï i ix potomki*, Kasan 1993). Ebensoweit bin ich von der überall vagabundierenden Sitte entfernt, nicht zwischen dem Ethnonym und der Geschichte des Ethnos zu unterscheiden und den ethnopolitischen, später ethnogeographischen Begriff der "Tataren" Mittelasiens des 13.-14. Jahrhunderts (und den späteren militär-politischen Begriff der "Tataren-Mongolen" Eurasiens des 13. und 14.Jahrhunderts) nicht von dem Volk zu trennen, welches sich erst später in Osteuropa auf der Grundlage mehrerer ethnischer Komponenten gebildet hat [d.h., den heutigen Tataren, Anm. d. Übers.]. - Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß im vorliegenden Artikel die Probleme alttürkischer (runischer) und uighurischer Schriftdenkmäler der Buchkultur der alten Bulgaren oder ihrer Vorfahren nicht behandelt werden sollen.

26 A.P. Kovalevskiy, *Kniga Axmeda Ibn-Fadlana o ego putešestvii na Volgu v 921-922 gg., stat'i, perevodï i kommentarii*, Charkov 1956, S. 9-37.

27 M.I. Artamonov zufolge kamen die Chasaren bereits im Jahre 737 erstmals mit dem Islam in Kontakt. Daß ihr Herrscher diese Religion nicht akzeptierte, verhinderte nicht "die Ausbreitung des Islams unter der Bevölkerung des Chasarenreichs" (M.I. Artamonov, *Istoriya xazar*, Leningrad 1962, S. 262-266; siehe auch Kovalevskiy, *Kniga Axmeda Ibn Fadlana*, S. 147). Auch das frühe Wolgabulgarien war bekanntlich Bestandteil des Chasarenreichs. Die offizielle Annahme des Islams durch die Wolgabulgaren im Jahre 922 bedeutete faktisch ihre vollständige Unabhängigkeitserklärung gegenüber den Chasaren.

kulturelle und wirtschaftliche Kontakte unterhielten.[28] Jedenfalls traf der arabische Reisende Ibn-Faḍlān im Jahre 922 bereits muslimische Bulgaren an, die mit den Grundlagen des Islams und der arabischen Sprache vertraut waren.[29]

Im folgenden verfestigte sich die Position des Islams bei den Wolgabulgaren; sie wurden zu überzeugten Muslimen[30] und entwickelten auch eine eigene muslimische Buchkultur. Schon Šihabutdin Märǧani entdeckte und systematisierte schriftliche Quellen, denenzufolge sich die Bulgaren bereits seit ihrer Islamisierung unter Almas Xan (Almuš) mit den Grundlagen des islamischen Offenbarungsgesetzes (der *šarīᶜa*) und des muslimischen Schrifttums vertraut gemacht hatten. Er bemerkte jedoch auch, daß alle historischen Werke der Bulgaren jener Zeit vernichtet sind und deshalb keine Zeugnisse über die frühen bulgarischen Gelehrten und Theologen erhalten blieben.[31] Namen bulgarischer Gelehrter und Titel ihrer Werke lassen sich erst für die Zeit seit dem 11. Jahrhundert einigermaßen sicher feststellen. So wird als ein im gesamten islamischen Orient bekannter Gelehrter auch Šayx Aḥmad al-Bulġārī genannt, dessen *nisba* in der Variante al-Burġārī bekannt war. Seiner Feder sollen Werke wie *al-Ǧāmiᶜ*, *aṭ-Ṭarīqa* und *al-Fawāᵓid* entstammen. Laut Märǧani sind auch einige persische Verse überliefert, die ihm gewidmet waren.[32]

Der andalusische Reisende Abū-Ḥāmid al-Ġarnāṭī, der das Reich der Wolgabulgaren im Jahre 1135-36 besuchte, traf sich mit einem Richter (*qāḍī*) aus Bilyar namens Yaᶜqūb b. Nuᶜmān und las dessen Werk "Geschichte der Bulgaren". Dieser *qāḍī*, so al-Ġarnāṭī, war ein Schüler des be-

---

28 A.P. Smirnov, *Volžskie bulgarï*, Moskau 1951, S. 38-40; R.G. Faxrutdinov, *Očerki po istorii Volžskoy bulgarii*, Moskau 1984, S. 83-86.

29 Kovalevskiy, *Kniga Axmeda Ibn Fadlana*, S. 133-134, 140, et passim.

30 Wilhelm von Rubruk (Ruysbroeck), der das Wolgagebiet im Jahre 1253 besuchte, schrieb: "Und ich frage mich, welcher Teufel das Gesetz Mohammeds hierher brachte (...). Diese Bulgaren sind die schlimmsten Sarazenen [d.h. Muslime, M.U.], die sich stärker an das Gesetz Mohammeds halten als irgendjemand anders" (Plano Karpini, *Istoriya mongolov*, Gil'om de Rubrik, *Putešestvie v vostočnïe stranï*, Moskau 1957, S. 118-119). Die Eroberer Osteuropas, das heißt die sogenannten "Tataren-Mongolen", waren zu jener Zeit noch Schamanisten; s. M.A. Usmanov, "Ėtapï islamizacii Džučieva Ulusa i musul'manskoe duxovenstvo v tatarskix xanstvax XIII-XVI vv.", in: *Duxovenstvo i političeskaya žizn' na Bližnem i Srednem Vostoke v period feodalizma*, Moskau 1985, S. 177-185.

31 Šihābaddīn al-Marǧānī, *Mustafād al-axbār fī aḥwāl Qazān wa bulġār*, al-qism al-awwal, Kasan 1885, S. 80.

32 *Ibid.*, S. 82-83. Siehe auch: Ġabdraxman Tahirǧanov, *Tarixtan - ädäbiyatqa* (Abdraxman Tagirdžanov, *Ot istorii - k literature*), Kasan 1979, S. 38.

rühmten Theologen Abū-l-Maᶜālī ᶜAbdalmalik b. ᶜAbdallāh al-Ǧuwaynī aus Nischapur (1028-1085).[33]

Im 12. Jahrhundert wirkte auch Abū-l-ᶜAlā Ḥāmid b. Idrīs al-Bulġārī, der enge Kontakte zu Gelehrten aus Buchara, Nasaf und Nischapur unterhielt. Er verfaßte ein Buch, das später von einem anderen bulgarischen Autor namens Sulaymān b. Dāwūd as-Saqsīnī[34] überarbeitet wurde.

Ein Burhānaddīn Ibrāhīm b. Xiḍr (oder: b. Yūsuf) al-Bulġārī, der im Jahre 1204 starb, kommentierte mittelasiatische Werke wie *al-Ādāb* und *Kitāb uṣūl al-ḥusāmī*.[35]

In Wolgabulgarien arbeiteten auch Gelehrte, die aus anderen muslimischen Ländern herangereist waren. Dazu gehörte Ḥasan b. ᶜUmar al-Bulġārī, der aus Ganğa in Aserbaidschan stammte, aber mit seinen Werken in Bulgar Erfolg hatte; später floh er jedoch aus der Stadt. Er starb in Buchara.[36]

Zu Beginn des 13. Jahrhunderts lebten die Gelehrten und Mediziner Tāğaddīn b. Yūnus al-Bulġārī und sein jüngerer Bruder Ḥasan b. Yūnus in Mossul im Irak. Ersterer verfaßte ein pharmakologisches Werk mit dem Titel *at-Tiryāq al-kabīr*. Eine Abschrift dieses Buches, die Ḥasan b. Yūnus im Jahre 1220-1221 für einen angesehenen Arzt namens Badraddīn b. Maḥmūd b. ᶜUṯmān vornahm, befindet sich nach Angaben des Iranisten A. Tahirğanov (einem 1962 herausgegebenen Katalog zufolge) in der Bibliothek des iranischen Senats.[37] Soviel zu einigen fragmentarischen Zeugnissen über Gelehrte aus der Bulgar-Periode der vormongolischen Zeit.

Über die Entwicklung der Buchkultur bei der muslimischen Bevölkerung des Wolga- und Uralgebiets in der Zeit der Goldenen Horde und später des Kasaner Khanats hingegen gibt es nicht nur narrative Quellen, sondern trotz aller großen Verluste besitzen wir auch noch zahlreiche Kopien von Werken (theologisch-philosophische Traktate bis hin zu literarischen Schriften), die in dieser Periode entstanden sind. Um hier keine Zeit auf die Aufzählung von

---

33 *Putešestvie Abu Xamida al-Garnati v Vostočnuyu i Central'nuyu Evropu* (1131-1153 gg.), Moskau 1971, S. 31, 61, 72, 83. Seiner Mitteilung, daß der bulgarische Historiker zu den Anhängern (*aṣḥāb*) von al-Ǧuwaynī gehörte, fügt Märğani hinzu: "Er starb im Jahre 559" (Marğānī, *Mustafād* I, S. 80). Dieses *hiğra*-Datum (entspricht 1163-1164 n. Chr.) ist wohl auf Yaᶜqūb b. Nuᶜmān zu beziehen. In der gekürzten Neuausgabe von Märğanis Werk [in modernem Tatarisch und kyrillischer Schrift, Anm. d. Übers.] wird dieses Datum allerdings als Todesdatum von Ǧuwaynī angesehen (Šihabetdin Märğani, *Möstafadel-äxbar fi äxvali Qazan vä Bolġar*, Kasan 1989, S. 143). Das ist jedoch unwahrscheinlich, denn Ǧuwaynī wurde im Jahre 419/1028 geboren und dürfte kaum bis 559/1164 gelebt haben.

34 Marğānī, *Mustafād* I, S. 80-82.

35 *Ibid.*, 83-84, 85; Tahirğanov, *Tarixtan - ädäbiyatqa*, S. 38.

36 Marğānī, *Mustafād* I, S. 85.

37 Tahirğanov, *Tarixtan - ädäbiyatqa*, S. 38-39.

Werken und Autoren zu verschwenden, seien Interessierte auf die Literatur verwiesen.[38]

Indes ist die Mehrzahl der Originalhandschriften, die in den Epochen der Goldenen Horde und des Kasaner Khanats wie auch in der Zeit danach entstanden sind, nicht erhalten. Wahrscheinlich sind diese Werke unwiederbringlich verloren. Neben den Kriegen, Eroberungen[39] sowie Bauernaufständen, welche meist mit Plünderungen der Herrensitze verbunden waren,[40] haben auch die russischen Missionare und die orthodoxe Kirche große "Verdienste" an der Vernichtung von Büchern in arabischer Schrift im Wolga- und Uralgebiet. So wurden beispielsweise allein im Jahre 1742 nur in Kasan und Umgebung 418 von 536 bestehenden Moscheen zerstört. "Einige dieser Moscheen", schreibt ein Historiker und Missionar, "stammten noch aus der Zeit vor der Eroberung Kasans, andere waren 200 oder weniger Jahre alt."[41] Die Moschee aber, insbesondere die daran angeschlossene Medrese, diente in der Regel auch als Aufbewahrungsort für Bücher.

Nicht weniger gefährlich für die Buchkultur waren natürliche Katastrophen, insbesondere Brände. Wie unsere Feldforschungen ergeben haben, gab

---

38 Eine Zusammenstellung von Zeugnissen über narrative Quellen und Untersuchungen über sie lieferte V.G. Tizengauzen, *Sbornik materialov, otnosyaščixsya k istorii Zolotoy Ordï*, tom I (*Izvlečeniya iz arabskix sočineniy*), Sankt Petersburg 1884, S. 279-314 (zu Ibn-Baṭṭūṭas Zeugnissen); Marǧānī, *Mustafād* I, S. 85-91; Riḍā'addīn Faxraddīn, *Aṯār*, ǧild I, ǧuz' I, Kasan 1900, S. 20-32; ᶜ. ᶜAzīz (Ġaziz Ġobäydullin), ᶜAlī Raḥīm (Ġali Räxim), *Tatar ädäbiyatï tarixï*, tom I, čast' 2, Kasan, ohne Jahr, S. 42-168; ᶜAlī Raḥīm, ᶜ. ᶜAzīz, *Tatar ädäbiyatï tarixï - Feodalizm dävere*, 2. (überarbeitete) Ausgabe, Kasan 1925, S. 37-103; Tahirǧanov, *Tarixtan - ädäbiyatqa*, S. 42-45; *Tatar ädäbiyatï tarixï, altï tomda* (*Istoriya tatarskoy literaturï, v šesti tomax*), tom 1, Kasan 1984, S. 158-321; X.Yu. Minnegulov, *Tatarskaya literatura i vostočnaya klassika (Voprosï vzaimosvyazey i poètiki)*, Kasan 1993, S. 24-187. Zur allgemeinen gesellschaftspolitischen Lage im Wolga- und Uralgebiet des 13.-16. Jahrhunderts und den Ǧučiden, über ihr geistig-religiöses und kulturelles Leben s. B. Grekov und A.Yu. Yakubovskiy, *Zolotaya Orda i eë padenie*, Moskau-Leningrad 1950, S. 70-178; G.A. Fedorov-Davïdov, *Obščestvennïy stroy Zolotoy Ordï*, Moskau 1973, S. 109-117; idem, *Isskustvo kočevnikov i Zolotoy Ordï*, Moskau 1976, S. 114-120; M.A. Usmanov, *Žalovannïe aktï Džučieva Ulusa XIV-XVI vv.*, Kasan 1979, S. 85-182; idem, "Ėtapï islamizacii Džučieva Ulusa", S. 177-185; J. von Hammer-Purgstall, *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak*, Pesth 1840; B. Spuler, *Die Goldene Horde - die Mongolen in Rußland 1223-1502*, zweite, erweiterte Auflage Wiesbaden 1965; D. DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde*, Pennsylvania 1994.

39 Den Angaben Märǧanis zufolge wurde beispielsweise im Jahre 1552 bei der Einnahme Kasans auch die berühmte Bibliothek des Khans vernichtet (*Mustafād* I, S. 2). Bekanntermaßen war Kasan wie auch andere Städte schon zuvor mehrmals von den Moskauer Herrschern heimgesucht worden.

40 Zu denen, die Bücher anforderten, aufbewahrten und verfaßten, gehörten neben der Geistlichkeit in der Regel auch die wohlhabenden Kreise der Gesellschaft.

41 A. Možarovskiy, *Izloženiye xoda missionerskogo dela po prosveščeniyu kazanskix inorodcev s 1552 po 1867 g.*, Moskau 1880, S. 50; A.N. Grigor'ev, "Xristianizaciya nerusskix narodnostey kak odin iz metodov nacional'no-kolonial'noy politiki carizma (s polovinoy 16 v. do fevralya 1917 g.)", in: *Materalï po istorii Tatarii*, vïpusk 1, Kasan 1948, S. 226-285.

es in Gebieten, in denen Holzarchitektur vorherrschte, kaum eine Siedlung, die nicht wenigstens einmal völlig oder teilweise den Flammen zum Opfer gefallen wäre.[42] Während solcher Brände, wie beispielsweise im Jahre 1882 in der Orenburger Vorstadt Kargalï (Seitovskiy posad, tat. Qarġalï), "brannten die Moscheen, brannten die Medresen, wurden viele, viele Bücher vernichtet".[43]

Diejenigen Handschriften, die all diesen Schwierigkeiten zum Trotz wie durch ein Wunder erhalten geblieben waren, machten in den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts, in sowjetischer Zeit, eine noch strengere Prüfung durch. Es erfolgten schier endlose Kampagnen zum Schriftwechsel, und mit viel Eifer führte man den Kampf "gegen die Religionsbrut und den Nationalismus" durch, der von Moscheen- und Medresenplünderungen begleitet wurde. In der Epoche der "Entkulakisierung" (*razkulačivanie*) und des Kolchos-Aufbaus waren nicht mehr nur die Gläubigen und Wohlhabenden, sondern auch die Intellektuellen im ganzen den Repressionen und Verfolgungen ausgesetzt. Gerade in jenen Jahren wurden die alten Druckwerke und Handschriften systematisch vernichtet. Man heizte mit ihnen Öfen, versenkte sie in Flüssen - oder aber beerdigte sie heimlich auf Friedhöfen.[44]

Schließlich sind zu all diesen Nöten noch die besonderen klimatischen Bedingungen hinzuzurechnen, denn das verhältnismäßig feuchte Klima des Wolga- und Uralgebiets waren der Langlebigkeit des Papiers nicht förderlich. Die Lebensdauer von gewöhnlichem Papier wird durch seinen "natürlichen Tod" bestimmt, der in der Regel nach 250-300 Jahren eintritt. Die ältesten Abschriften (nicht die Werke!), die bei den Tataren im Umlauf waren, wurden hingegen mit wenigen Ausnahmen[45] nur 200-250 Jahre alt.[46]

---

42 Zu knappen Informationen über die Brände in Kasan und Umgebung s. M.A. Usmanov, *Tatarskie istoričeskie istočniki XVII-XVIII vv.*, Kasan 1972, S. 28-29; Ġosmanov, *Qaurïy qaläm ezennän*, S. 453-455.

43 SPO IV RAN, Ms. A-1135, fol. 61.

44 Usmanov, *Itogi i perspektivï*, S. 12-13. Der Brauch, Handschriften in arabischer Schrift zu begraben, existiert auch heute noch, denn einem großen Teil der älteren Leute fehlt der Glaube daran, daß wieder eine gute Beziehung zu "den Büchern der Väter und Vorväter" hergestellt werden könnte (*ibid.*).

45 Unter unseren Funden beispielsweise stammten die ältesten handschriftlichen Kopien aus dem 14. Jahrhundert. Sie wurden jedoch in Mittelasien hergestellt und erst zu einem späteren Zeitpunkt in die Wolga- und Uralregion eingeführt; s. Usmanov, *Itogi i perspektivï*, S. 6. Die ältesten Werke, die man in handschriftlicher Form vorfindet (beispielsweise der Koran oder Werke aus dem 13.-16. Jahrhundert), sind in der Regel Abschriften aus der Zeit von der zweiten Hälfte des 17. bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts.

46 Usmanov, *Skol'ko poter'*, S. 122.

Aus den angeführten Fakten kann man mit vollem Recht den Schluß ziehen, daß das uns überlieferte archäographische Material nur einen unbedeutenden Prozentsatz des einstigen Buchrepertoires des Volkes darstellt.[47] Dennoch kann dieser Anteil durchaus als repräsentativ angesehen werden, denn die hinreichende Stabilität der mittelalterlichen muslimischen Buchtradition, der auch die Tataren anhingen, läßt es zu, vom "Teil" auf das einstmals "Ganze" zu schließen. Deshalb können wir nun zu einer knappen allgemeinen Charakteristik des Bestandes der Handschriften selbst übergehen.[48]

### *Material, äußere Gestalt und Paläographie der Handschriften*

Die Entstehung und Entwicklung der Buchtradition im Wolgagebiet ist, wie wir gesehen haben, mit der Islamisierung der Wolgabulgaren verbunden. Die Islamisierung verlief hauptsächlich unter dem Einfluß der muslimischen Kultur Mittelasiens, vor allem der Staaten der Samaniden und Choresms,[49] die diese Kultur noch früher übernommen und weiterentwickelt hatten. Deshalb ist anzunehmen, daß das Material, die Schriftarten, die Schreibgeräte wie auch die hauptsächlichen Regeln zur Abfassung einer Handschrift bei den Bulgaren ebenfalls unter dem Einfluß von mittelasiatischen muslimischen Traditionen standen. Letztere wiederum entwickelten sich ihrerseits im Rahmen der gesamtmuslimischen Kultur.[50]

Hauptsächliches Schreibmaterial an der Wolga war das Papier. Es gibt allerdings in der tatarischen Sprache (und nur in ihr) einige Rudimente altertümlicher Realien wie *tuzġa yazmaġannï söyläü* - "das sagen, was nicht

---

47 Ġosmanov, *Qaurïy qaläm ezennän*, S. 450-453.

48 Da es zur Paläographie unserer Handschriften noch keine speziellen Untersuchungen gibt, sind einige Wiederholungen einzelner Abschnitte aus vorangegangenen Publikationen des Autors in russischer und tatarischer Sprache unvermeidlich.

49 In der populärwissenschaftlichen Literatur und besonders in der Publizistik wird vor allem auf die Gesandtschaft des Kalifen Ǧa'far al-Muqtadir hingewiesen, an der Aḥmad Ibn-Faḍlān teilnahm; dabei wird davon ausgegangen, daß der Islam direkt aus dem Irak ins Wolgabulgarische Reich gekommen wäre. Im Volk hingegen lebte eine Legende, derzufolge sich die Bulgaren aufgrund der Tätigkeit einiger muslimischer Missionare aus Mittelasien mit der Lehre Muḥammads vertraut machten. Dies wurde bereits im 12. Jahrhundert festgehalten (s. *Putešestvie Abu Xamida al-Garnati*, S. 31). Eine poetische und gleichzeitig ideologisierte Version dieser Überlieferung kursierte auch später bei den Tataren (Usmanov, *Tatarskie istoričeskie istočniki*, S. 142-143).

50 Um sich davon zu überzeugen, genügt es, die Materialen folgender Publikationen und Untersuchungen zu vergleichen: I.Yu. Kračkovskiy, "Nad arabskimi rukopisyami", in: *Izbrannïe sočineniya*, tom 1, Moskau-Leningrad 1955, S. 15-146; V.A. Kračkovskaya, "Pamyatniki arabskogo pis'ma v Sredney Azii i Zakavkaz'e do IX v.", in: *Ėpigrafika Vostoka* VI, 1952, S. 46-100; *Očerki istorii arabskoy kul'turï V-XV vv.*, Moskau 1982, S. 215-310; A.B. Xalidov, *Arabskie rukopisi i arabskaya rukopisnaya tradiciya*, Moskau 1985.

auf der Birkenrinde geschrieben steht", was darauf hindeutet, daß in der Vergangenheit auch Birkenrinde als Schreibmaterial Verwendung fand, und einzelne archäologische Funde im Wolgagebiet scheinen die historische Zuverlässigkeit dieses Sprichwortes zu bestätigen.[51] Doch die "Zeit der Birkenrinde" dauerte hier wohl nicht lange und fiel wahrscheinlich in die Zeit vor der Einführung der arabischen Schrift; die Birkenrinde als Schreibmaterial diente dabei wohl vor allem dem Hausgebrauch und hatte einen eher volkstümlichen Charakter.[52]

Daß auch Pergament zur Aufzeichnung wolgabulgarisch-muslimischer Bücher verwendet worden wäre, ist durch keinerlei Fakten gesichert. Die in der Bevölkerung verbreitete Bezeichnung *tire kitap* ("Lederbuch") bezieht sich nicht auf das Material des Textteils eines Buches, sondern auf den Bucheinband, wie die Ergebnisse von Feldforschungen zeigen. Auch Schutzumschläge aus Saffian, dünnem Ziegenleder, sind – wenn auch in nicht sehr großer Zahl – aus dem Wolgagebiet bekannt.[53]

Das Papier (*kägäz*), das die Bulgaren zum Schreiben verwendeten, wurde vor allem aus Mittelasien und anderen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens importiert. Nach seiner Erfindung in China oder Ost-Turkestan[54] gelangte es bekanntlich im 8. Jahrhundert nach Samarkand, von wo aus es sich nach den arabischen Eroberungen in der gesamten islamischen Welt verbreitete.[55] Zwar besitzen wir keine Originale der frühesten Handschriften wolgabulgarischen Ursprungs, doch die Annahme, daß auch die Wolgabulgaren ihr Papier aus Mittelasien bezogen, wird durch die Originale von Verleihungsurkunden und Sendschreiben der Herrscher der Goldenen Horde sowie der sich nach ihrem Verfall herausbildenden Khanate gestützt.[56] Neben

---

51 N.N. Poppe, "Zolotoordïnskaya rukopis' na bereste", in: *Sovetskoe vostokovedenie*, tom 2, 1941, S. 81-134.

52 Unter den bulgarischen archäologischen Funden sind die sogenannten "*stili*" keine Seltenheit, spezielle Stöckchen aus Knochen, mit denen man die Buchstaben auf Birkenrinde ritzte; die Aufzeichnungen auf Birkenrinde konnten sich allerdings im trockenen Untergrund der bulgarischen Siedlungen nicht erhalten. Es scheint, daß arabische Buchstaben mit ihren runden Formen auf diese Weise schwer einzuritzen waren. Die Texte der eben genannten Birkenhandschriften aus der Zeit der Goldenen Horde wurden charakteristischerweise mit Farbstoffen bzw. Tinten und mit Hilfe einer knöchernen Feder erstellt (*ibid.*, S. 81). Möglicherweise eignen sich die Birkenrinde und die knöchernen Stöckchen jedoch gut zum Einritzen der Buchstaben des alttürkischen Runenalphabets.

53 Dieses dünne Ziegenleder wird in Mittelasien, Kasachstan, Uighurien und sogar im Iran "Bulgari" genannt wird.

54 I.T. Malkin, *Istoriya bumagi*, o.O. 1940, S. 19-22.

55 V.V. Bartol'd, "Xranenie dokumentov v gosudarstvax Musul'manskogo Vostoka", in: *Sočineniya*, tom VIII, Moskau 1973, S. 353; s.a. Xalidov, *Arabskie rukopisi*, S. 163-165.

56 Siehe auch Usmanov, *Žalovannïe aktï*, S. 86-87.

orientalischem Papier verschiedener Qualitäten, darunter auch Papier aus Seidenresten,[57] wurde in den tatarischen Khanaten seit dem 16. Jahrhundert auch Papier westlicher Provenienz verwendet. Dieses erhielt man vermutlich in großen Mengen über Genueser Kaufleute aus Italien.[58]

Den archäographischen Daten zufolge erhöhte sich im 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts der Anteil des europäischen, vor allem des dünnen, gelblichen holländischen Papiers; hierauf weisen die charakteristischen filigranen Wasserzeichen hin. Im Laufe des 18. Jahrhunderts nahm hingegen der Anteil des russischen Papiers schrittweise zu. Besonders zahlreich aber sind Handschriften, die auf gelb-grünlichem oder hellbläulichem dickem Papier aus lokaler Produktion geschrieben sind. Dieses Papier wurde aus Baumwoll-Lumpen hergestellt und erwies sich als beständiger. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gewinnt dann das weiße Papier auf Zellulosebasis weite Verbreitung und verdrängt das blau-grünliche "Lumpenpapier".

Vor der Verwendung wurde das Papier poliert und zum Glänzen gebracht, damit die Tinte nicht verläuft. Dies führte man sowohl bei Blättern durch, die als Dokumente Verwendung finden sollten, etwa bei den Erlassen (*yarlïq*s) der Khane,[59] wie auch beim Papier für Bücher, wovon zahlreiche Handschriften heute noch zeugen.

Das Polieren wurde sowohl vor als auch nach dem Heften vorgenommen. Das Heften führte man durch mechanisches Falten des Bogens durch, was ein, zwei oder dreimal geschah, je nachdem, ob man Folio-, Quart- oder Oktav-Format erreichen wollte.[60] Handschriften in Folio-Format enthielten überwiegend umfangreiche Texte über islamische Theologie und Recht sowie wissenschaftliche Traktate. Manuskripte im Format eines Achtelbogens konnten verschiedenartige Texte tragen, besonders literarische und volkstümliche bzw. für den Hausgebrauch bestimmte Schriften (*tekstï bïtovogo xaraktera*). Am häufigsten treten Handschriften im Quart-Format auf; sie können sowohl rein wissenschaftlichen als auch volkstümlichen Inhalts sein. Obwohl auch die anderen Größen durch zahlreiche Exemplare belegt sind, war gerade dieses "mittlere Maß" bei den Tataren im 17. bis 19. Jahrhundert am beliebtesten. Die kleinformatigen Manuskripte hingegen dienten oft als "Notizbücher", in denen man Verschiedenartiges festhielt, von Ausschnitten aus Traktaten bis hin zu lyrischen Liebesliedern.[61]

---

57 *Ibid.*, S. 29, 32, 87 (die *yarlïq*s von Toqtamïš und Mengli-Giray von 1467).
58 *Ibid.*, S. 87.
59 *Ibid.*, S. 88.
60 Siehe Gosmanov, *Qaurïy qaläm ezennän*, S. 113-114.
61 *Ibid.*, S. 115-117.

Das Blatt erhielt seine Liniierung oft einfach dadurch, daß die Linien mit einem scharfen, aber nicht schneidenden Gegenstand aufprägt wurden. So ging man vor, wenn das Buch nicht sehr umfangreich und nicht für den Verkauf bestimmt war. Bei der Erstellung seriöserer und qualitativ hochwertigerer Abschriften wandten die Kopisten eine ausgefeiltere Methode an, indem sie ein sogenanntes *mistār* verwandten, ein spezielles Brett oder eine Pappe mit aufgezogenem Zwirn. Preßte man das *mistār* auf das Blatt, so hinterließen die Fäden ihre Spuren und bezeichneten die zukünftigen Zeilen. Dadurch wurde gleichzeitig der Satzspiegel festgelegt.[62]

Zur Herstellung von Tinten und von verschiedensten Farbstoffen gab es im Orient eine Vielzahl von Rezepturen.[63] Im Herrschaftsbereich der Goldenen Horde und der tatarischen Khanate des 14. bis 16. Jahrhunderts (auf der Krim etwas später) beherrschte man ebenfalls die Herstellung von Farbstoffen und hochwertigen Tinten bis hin zur Goldtinte, die beispielsweise mit Eiweiß als Bindemittel hergestellt wurde. In einigen *yarlïq*s wurden bestimmte Textelemente in roter Tinte ausgeführt, und die teure Goldschrift wurde durch gelbe Farben ersetzt.[64] In frühen tatarischen Manuskripten überwiegen hochwertige schwarze Tinten. Doch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts werden die Tintensorten "giftiger", und beim Auftragen der Buchstaben zerfraßen sie das dünne europäische (holländische) Papier.[65] Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurden die schwarzen Tinten tatarischer Kopisten "fetter" und nahmen eine schwarz-braune Schattierung an. Hochwertige schwarze Tinten aus Fabrikproduktionen drangen erst mit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in das tatarische Buchwesen ein.

Der Haupttext aller Bücher war in schwarzer Tinte gehalten. Mit roten, grünen, seltener auch gelben oder hellblauen Tintensorten wurden nur spe-

---

62 Usmanov, *Žalovannïe aktï*, S. 88-89. Während unserer archäographischen Feldforschungen wurden des öfteren solche von Medresen-Schülern hersgestellten *mistār*s gefunden.

63 Siehe beispielsweise: *Kazi-Axmed – Traktat o kalligrafax i xudožnikax*, Moskau-Leningrad 1947; A. Yu. Kaziev, *Xudožestvenno-texničeskie materialï i terminologiya srednevekovoy knižnoy živopisi, kalligrafii i perepletnogo iskusstva*, Baku 1966; G.I. Kostïgova, "Traktat po kalligrafii Sultan-Ali Mešxeti", in: *Trudï Gosudarstvennoy publičnoy biblioteki im. M.Ye. Saltïkova-Ščedrina*, tom II (V), *Vostočnïy sbornik*, Leningrad 1957, S. 103-163.

64 Usmanov, *Žalovannïe aktï*, S. 89-91.

65 Während der Feldforschungen wurden Dutzende von Handschriften aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gefunden, von denen viele Seiten anstelle des Textes nur noch kleine Löcher aufwiesen. Die Ursache dafür ist nicht leicht erklärlich: entweder fraß sich eine neue Tintenmischung in das Papier, oder die chemische Zusammensetzung des europäischen Papiers jener Zeit rief die verderbliche Reaktion hervor. Jedenfalls findet sich dieses Phänomen weder in den Handschriften vor Mitte des 17. Jahrhunderts noch ab Anfang des 18. Jahrhunderts.

zielle Textelemente, etwa Kapitelüberschriften oder besonders herauszustellende Worte, manchmal auch zusätzliche diakritische Zeichen geschrieben. Wenn der Text in einen Rahmen gestellt war, so konnten dessen Linien auch in Rot gezeichnet sein. Violette oder hellblaue Tinten, die in Fabriken hergestellt wurden, kamen erst ganz am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Umlauf. Im ganzen betrachtet waren die tatarischen Tinten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, besonders die farbigen Varianten, nicht von hoher Qualität.[66]

Das Schreibgerät, der *qaläm*, hat in der Islamischen Welt eine lange und reiche Geschichte.[67] Der allgemeinen Tradition entspricht auch seine Entwicklung im Wolgagebiet. In der frühen Periode wurde der *qaläm* aus importiertem Schilfrohr hergestellt; ein solcher *qaläm* diente nicht nur in den Kanzleien der Khane, sondern auch im Alltag als Schreibgerät. Parallel dazu wurden seit alten Zeiten auch Vogelfedern verwendet, was auch in einigen Handschriften selbst vermerkt wurde.[68]

Archäographische Materialien zeigen, daß im Wolgagebiet des Mittelalters nicht nur *qaläms* aus Schilfrohr und Vogelfedern, sondern auch aus Knochen und Metall Verwendung fanden. Neben dem bereits angedeuteten Büchlein aus Birkenrinde entdeckte man auch ein Tintenbehältnis aus Bronze sowie eine knöcherne Feder.[69]

Interessanterweise befindet sich unter den archäologischen Funden auch eine bronzene Metallfeder, die in Saray-Berke gefunden wurde und aus dem 14. Jahrhundert stammt. Sie ist heute zusammen mit einem geschmückten Tintenfäßchen aus Fayence in der Eremitage in Sankt Petersburg ausgestellt.[70] Augenscheinlich haben wir es hier mit einem der ältesten Zeugnisse der Verwendung von Metallfedern nicht nur im Wolgagebiet, sondern in ganz Europa zu tun, wo die Stahlfeder erst seit dem 18. Jahrhundert in Gebrauch kam.[71]

Die Mehrheit der tatarischen Handschriften, darunter auch die mittelalterlichen Akten und Dokumente, sind mit dem Schilf-*qaläm* oder der Vogelfeder (zunächst von Gänsen, später vom Truthahn) geschrieben worden. Metall-

---

66 Wie viele handschriftliche Rezepte bezeugen, die als Notizen vermerkt wurden, überwogen bei den Tataren selbstgemachte Tinten nach einfacher Rezeptur (s. Ġosmanov, *Qaurïy qaläm ezennän*, s. 98).

67 V.V. Bartol'd, *Xranenie dokumentov*, S. 353; *Očerki istorii arabskoy kul'turï*, S. 298-299.

68 Ġosmanov, *Qaurïy qaläm ezennän*, S. 99 und 410.

69 N.N. Poppe, *Zolotoordïnskaya rukopis'*, S. 81.

70 Usmanov, *Žalovannïe aktï*, S. 92-94.

71 A. D. Lyublinskaya, *Latinskaya paleografiya*, Moskau 1969, S. 31.

federn europäischen Typs kommen bei tatarischen Schreibern am Ende des 19. Jahrhunderts in Gebrauch und werden erst zu Beginn des 20. Jahrhundert zum meistverwendeten Schreibutensil.

Den Archäologen aus dem Wolgagebiet sind neben den genannten Tintengefässen aus Fayence noch einfachere Tintenbehältnisse aus Keramik bekannt.[72] In großer Zahl sind sie in Museen ausgestellt.

Die turko-tatarische Bevölkerung des Wolga- und Uralgebiets kannte die meisten grundlegenden arabischen Schriftarten. Älteste Schriftdenkmäler wie die bulgarischen Inschriften und die ihre Tradition fortsetzenden tatarischen Grabinschriften zeugen davon, daß man mit mehreren Stilen der kufischen Schrift vertraut war.[73] Dies belegen auch bulgarische und tatarische Münzen[74] sowie sphragistische Zeugnisse wie die offiziellen Stempel der Herrscher der Goldenen Horde, der Krim und des Kasaner Khanats (14.-16. Jahrhundert).[75] In Handschriften trifft man die kufische Schrift nur äußerst selten an; sie wurde dann meist nur im Buchtitel oder in den Kapitelüberschriften verwendet oder für die sogenannten *šamā'il*, kalligraphisch ausgeführte dekorative Tafeln.[76]

Die im offiziellen Schrifttum am häufigsten verwandten Schriftarten waren, wie auch in anderen Regionen, *nasx*, *ta'līq*, *nasta'līq*, verschiedene Varianten des *dīwānī* sowie *ṯuluṯ*. Dies bezeugen neben zahlreichen Handschriften auch die Originale privater und offizieller Dokumente der tatarischen Khane.[77] Seltener wurden Schriften wie *rïq'a* und andere benutzt. Während *dīwānī* und *ṯuluṯ* vor allem beim Wanddekor[78] und in herrschaftlichen Urkunden Verwendung fand, sind die meisten Handschriften in *nasx*, *ta'līq* oder in der Schnellschrift des *nasta'līq* abgefaßt. Im Unterschied zu den iranisch-mittelasiatischen Handschriften findet man diese Schriften im Wolgagebiet jedoch nicht mit derselben Konsequenz und Klarheit wieder.

---

72 N.M. Bulatov, "Kašinnïye miniatyurnye sosudï iz Novogo Saraya", in: *Drevnosti Vostočnoy Evropï*, Moskau 1969, S. 300.

73 Siehe die Tafeln in: G.V. Yusupov, *Vvedenie v bulgaro-tatarskuyu èpigrafiku*, Moskau-Leningrad 1960; F.S. Xakimzyanov, *Yazïk èpitafiy volžskix bulgar*, Moskau 1978.

74 S. die Tafeln in folgenden Büchern: X.D. Fren, *Monetï xanov Ulusa Džučieva ili Zolotoy Ordï, s monetami raznïx inïx muxamedanskix dinastiy*, St. Petersburg 1832; A.G. Muxamadiev, *Bulgaro-tatarskaya monetnaya sistema XII-XV vv.*, Moskau 1983.

75 Usmanov, *Žalovannïe aktï*, S. 139-167.

76 Beispiele und Illustrationen in: G.F. Valeeva-Suleymanova und R.G. Šageeva, *Dekorativno-prikladnoe iskusstvo kazanskix tatar*, Moskau 1990.

77 Usmanov, *Žalovannïe aktï*, S. 115-124.

78 Siehe auch S.X. Valeev, *Drevnee i srednevekovoe iskusstvo Srednogo Povolž'ya*, Yoškar-Ola 1975, S. 145-147.

Das *nastaʿlīq* der Wolga beispielsweise stellt eine besondere, etwas vereinfachte Variante dieser Schrift dar, in der die Elemente des *taʿlīq* überwiegen.[79]

Über die frühesten Kopisten von Büchern im Wolgagebiet, besonders über professionelle Kalligraphen (*xaṭṭāṭ*), haben wir keine ausreichenden Informationen. Lediglich über die späteren Kalligraphen exisitieren einige verstreute Materialien.[80] Die knappen Angaben über die Kopisten, die man den Handschriften selbst entnehmen kann, sind noch nicht speziell zusammengestellt und systematisiert worden. Fast unbestritten ist dennoch die Tatsache, daß die Bedingungen für einen Berufsstand professioneller Abschreiber sowie künstlerischer Kalligraphen bei den Tataren im 17. und 18. Jahrhundert alles andere als günstig waren. Der Verlust der politischen Selbständigkeit im 16. Jahrhundert und die danach einsetzende soziale, geistige und kulturelle Unterdrückung ließen der Entwicklung dieser Kunst bei den Tataren keinen Raum.[81] Entscheidende Bedeutung kommt hierbei der erheblichen Schwächung, später der fast vollständigen Aufhebung des muslimischen Grundbesitzes zu. Die Großgrundbesitzer hatten bei den Tataren zuvor die herrschende gesellschaftliche Schicht gebildet.[82] Eben dieser Stand war es, der in der Regel als Auftraggeber für kalligraphische Arbeiten aufgetreten war und dadurch die Entwicklung dieser Kunst bei den Tataren gefördert hatte. Im 18. und 19. Jahrhundert hingegen konnten fast nur noch Vertreter der einflußreichen, aber nicht sehr zahlreichen Geistlichkeit Bücher bei den professionellen Kalligraphen in Auftrag geben und kaufen.

Die Textaufteilung in tatarischen Handschriften unterscheidet sich nicht wesentlich von den allgemeinen Normen, wie sie für den gesamten Orient gelten.[83] Der Text beginnt mit der Seite "b" des ersten oder zweiten (eventuell auch des dritten usw.) Blattes des ersten Heftes. Nach der Basmala ("Im Namen Gottes.."), die in der Regel etwas abgetrennt im oberen Teil der Seite zu finden ist, beginnt in der Mitte der einführende Teil des Werkes, der traditionell zunächst die Lobpreisungen des Propheten enthält. Nach dem Wort *wa-baʿd* ("und im weiteren...") werden kurze Informationen über den Autor,

---

79 Etwas eleganter sind die kalligraphischen Beispiele der Illustrationen von G.F. Valeeva-Suleymanova und R.G. Sageeva, *Dekorativno-prikladnoe iskusstvo*, S. 52-60.
80 *Ibid.*, S. 45.
81 Ğosmanov, *Qauriy qaläm ezennän*, S. 98-99.
82 Usmanov, *Tatarskie istoričeskie istočniki*, S. 29-30; idem, *Zavetnaya mečta*, S. 182-183; idem, *Žalovannïe aktï*, S. 81.
83 Zum Vergleich s.: *Očerki istorii arabskoy kul'turï*, ab S. 287.

den Titel des Werkes, über den Anlaß der Abfassung, die Struktur des Buches und andere Umstände gegeben. Ein in künstlerischer Manier ausgeschmückter *ʿunwān* (Titel) findet sich nur selten.

Neue Abschnitte und Kapitel können durch größere Buchstaben (häufig im *ṯuluṯ*-Duktus) oder durch verschiedenfarbige Tinten abgesetzt werden. Der Gebrauch des *mistār* ermöglichte eine gleichmäßige Anzahl von Zeilen auf den Seiten. Bis zur Mitte, ja sogar bis zum letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wandte man in den tatarischen Handschriften keine Numerierung der Seiten beziehungsweise der Blätter des Buches an. Das verbindende Element zwischen den Seiten, welches (beim möglichen Herausfallen einzelner Blätter) die Reihenfolge der Seiten angibt, waren die sogenannten Kustoden.[84] Sie fehlen in der Regel in Handschriften des täglichen Gebrauchs, die als bunte Sammelbände Texte verschiedener Genres enthalten.

Wenn die Handschrift nur aus einem einzigen Werk besteht, so findet man an ihrem Ende kurze Bemerkungen des Autors sowie das Kolophon, welches Daten über den Kopisten sowie über Ort und Zeit der Abschrift enthält. Zuweilen wird auch das Motiv für die Abfassung genannt und auf die Initiatoren und Auftraggeber hingewiesen. Wenn es sich bei der Handschrift um einen Sammelband handelt, der verschiedene und hinsichtlich des Inhalts, Genres oder Ursprungs eigenständige Abschriften enthält, so kann jeder dieser Teile mit einem eigenen Kolophon versehen sein. Dies ist besonders für solche Bände charakteristisch, in denen Abschriften zusammengebunden sind, die zu verschiedenen Zeiten und unabhängig voneinander abgefaßt worden sind. Damit folgen die tatarischen Handschriften im allgemeinen den Normen der gesamtmuslimischen Buchtraditionen.

Etwas eigentümlich hingegen sind die Kolophone der handschriftlichen Sammelbände (*maǧmūʿa*) des täglichen Gebrauchs, insbesondere der zahlreichen Handschriften von Schülern. Diese können alle möglichen Arten von Texten enthalten: von Exzerpten aus Lehrbüchern über Zitate aus Traktaten bis zu Liebesliedern und Notizen aller Art. In solchen Schriften fallen die Kolophone, die doch formal eine gewisse Wissenschaftlichkeit beanspruchen, mitunter recht kurios aus. Darin können Angaben über den Schüler, über Ort und Datum der Abschrift mit Angabe des Monats, Tages und sogar der Stunde, an dem der Text beendet worden ist, enthalten sein, doch das für uns Entscheidende fehlt: das Jahr. Es kommt auch vor, daß die *šakird*s (Schüler und Studenten) über ihren Meister und ihre Schule berichten, aber

---

[84] *Ibid.*, S. 288.

nicht ihren eigenen Namen nennen.[85] All das spricht dafür, daß viele Schreiber tatarischer Handschriften des 18. und 19. Jahrhunderts keine professionellen Kopisten waren, sondern Amateure, die nach Wissen strebten, und die die Abschrift eines Buches für eine gottgefällige Tat hielten.[86]

Die Aufteilung poetischer Texte unterschied sich etwas von derjenigen der Prosaschriften. In Handschriften mittleren oder großen Formats (d.h. Quart oder Folio) sind die Halbverse (*šiʿrī yul* oder *miṣrāʿ*) in zwei Kolumnen angebracht, die parallel zueinander stehen. Die Halbverse standen dabei nicht in vertikaler Reihenfolge, sondern wurden horizontal gelesen, d.h. von der ersten, rechten Spalte in die linke Spalte und dann wieder zurück in die rechte Kolumne u.s.w. Lediglich in Handschriften im Oktovformat wird der gedichtete Text in nur einer Spalte wiedergegeben. Doch es kam auch vor, daß wenig professionelle Abschreiber poetische Texte ganz ohne besondere Regeln kopierten, wobei zwischen den einzelnen Zeilen und Strophen (*bayt*) nicht klar geschieden wurde.

In den meisten tatarischen Handschriften in arabischer Schrift ist der Text mit einem rechteckigen Rahmen versehen, dessen Linien oft mit bunten Tinten gezeichnet wurden. Fehlt solch ein Rahmen, so wurde seine Funktion von freien Feldern übernommen, die den Haupttext umgaben. Auf diesen Rändern wurden oft Ergänzungen zu dem jeweiligen Werk aufgezeichnet (*ḥāšiya*). Diese wurden meist in kleinerer Handschrift und mit weniger Zeilenabstand ausgeführt als der Haupttext. Manchmal war der Umfang der Kommentare und Zusätze so groß, daß an den Rändern überhaupt kein freier Platz mehr blieb. Dadurch erschien der Haupttext, der mit relativ kräftigen Buchstaben geschrieben war, wie von einem eigentümlichen Rahmen aus kleineren Buchstaben umgeben. Dies traf vor allem für wissenschaftliche, d.h., philosophische, philologische und religionswissenschaftliche Werke zu.

Die Bindungen muslimischer Bücher waren im allgemeinen relativ einfach.[87] Dies galt besonders für die Handschriften des Wolga- und Uralgebiets, die aufgrund der beschränkten materiellen Möglichkeiten noch "demokratischer" ausfielen. In den muslimischen Ländern, welche sich mehr oder weniger eigenständig entwickeln konnten, arbeiteten nicht nur professionelle Kalligraphen, sondern gab es auch spezielle Ateliers zur Anfertigung der Einbände. Die auf diese Weise von Spezialisten abgeschriebenen und

---

85 Ġosmanov, *Qauriy qaläm ezennän*, S. 99-102.

86 Über diese Überzeugung muslimischer Kopisten s. Xalidov, *Arabskie rukopisi*, S. 122-123; *Očerki istorii arabskoy kul'turï*, S. 262-263.

87 Xalidov, *Arabskie rukopisi*, S. 176-177.

"gekleideten" Produkte standen auf dem Markt hoch im Kurs. Tatarische Handschriften hingegen wurden in den meisten Fällen für den Eigengebrauch und nicht für den Verkauf hergestellt.[88] Daher rührt die relativ einfache Ausführung und die dürftige Heftung der Handschriften. Dorfgelehrte, die für sich selbst Bücher abschrieben und die Kopien in einem Band (*ğild*) sammelten, nähten die Teile mit gewöhnlichen, rauhen Fäden zusammen. Den Deckel fertigten sie an, indem sie mit Hilfe eines Kleisters aus Mehl die Seiten alter, hinfälliger Handschriften zusammenklebten und den auf diese Weise hergestellten Karton mit einem einfachen Stoff überzogen. In Leder wurden nur seltene tatarische Handschriften gebunden, vor allem Werke theologischen Inhalts. In qualitativer Hinsicht unterschieden sich diese ebenfalls stark von den Bindungen türkischen, iranischen oder sogar mittelasiatischen Ursprungs.[89] Zuweilen benutzte man als Deckel sogar selbstgemachte, mit dem Beil dünn abgespaltenen Kiefernbrettchen. Die meisten Handschriften erhielten allerdings ein "paperback", d.h. keinen festen Deckel.

Es bleibt also festzuhalten, daß die äußere Form der tatarischen Handschriften vom Mittelalter bis ins zweite Viertel des 20. Jahrhunderts relativ bescheiden ausfällt. Es ist dabei jedoch zu bedenken, daß die von uns in den letzten Jahrzehnten gesammelten Handschriften, die oft von Amateuren kopiert wurden, faktisch nur einen fragmentarischen Rest jenes quantitativ reichen Repertoires an Büchern ausmachen, das im Laufe einiger Jahrhunderte unter schwierigen Umständen hervorgebracht wurde. Die Tatsache, daß diese spärlichen und in ihrem Äußeren ärmlichen handschriftlichen Reste heute immer noch in die Tausende gehen, zeugt davon, welchen Wert die Muslime der Wolga- und Uralregion dem Buch und der Bildung beimaßen.

---

88 Auf freien Seiten von Büchern findet man oft spätere Aufzeichungen über Kauf und Verkauf der Handschriften (Ġosmanov, *Qauriy qaläm ezennän*, S. 102-103). Der Handel wurde meist jedoch nicht von den Abschreibern, sondern von späteren Besitzern durchgeführt.

89 Aufwendige Buchbindungen, wie sie beispielsweise in einigen kunsthistorischen Publikationen abgebildet werden (G.F. Valeeva-Suleymanova und R.G. Šageeva, *Dekorativno-prikladnoe iskusstvo*, S. 50-51), waren eine große Seltenheit und betrafen oft nur die aus anderen Ländern eingeführten Materialien.

# DIE ISLAMPOLITIK VON STAAT UND KIRCHE IM WOLGA-URAL-GEBIET UND DER BATIRŠAH-AUFSTAND VON 1755

von

Iskander GILYAZOV, Kasan

Bei den Wolgatataren war der Islam zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich populär. Dies hing nicht nur davon ab, in welchem Maße die tatarische Gesellschaft von der islamischen Lehre durchdrungen war und wieviel Religionspropaganda unter den Muslimen betrieben wurde, sondern war vor allem durch die historische Situation bestimmt, in der sich die Wolgatataren nach der Eroberung des Kasaner Khanats durch den russischen Staat befanden. In diesem Artikel möchte ich daher in erster Linie die historischen Bedingungen untersuchen, die das muslimische Leben in der Wolgaregion (Povolž'e) und im Uralland (Priural'e) von der zweiten Hälfte des 16. bis zum 18. Jahrhundert bestimmten. Dazu soll im zweiten Teil des Aufsatzes der baschkirische Aufstand von 1755 untersucht werden, der in einem Brief seines Anführers, Batïršah Aliev, an die russische Zarin Elisabeth ausführlich begründet und beschrieben worden ist.

Nach dem erfolgreichen Feldzug gegen Kasan im Jahre 1552 begann Rußland seine langwierige Expansion nach Osten, durch die nicht nur neue Gebiete unterworfen wurden, sondern auch Hunderttausende von Heiden (*yazičniki*, aus Sicht der monotheistischen Religionen) und Muslimen in das Reich integriert wurden. Die Regierung stand deshalb vor der Aufgabe, für die Bevölkerung der neueroberten Gebiete nicht nur eine Militär- und Wirtschaftspolitik, sondern auch eine Religionspolitik auszuarbeiten. Angesichts der Tatsache, daß die russische Regierung es bis dahin innerhalb ihres Staates nur mit einer verhältnismäßig geringen Anzahl von Nichtchristen zu tun gehabt hatte, sah sie sich nun zum ersten Mal mit einer großen Zahl muslimischer Untertanen konfrontiert.

Welches waren die Faktoren, die die zaristische Politik und die Haltung der orthodoxen Kirche gegenüber dem Islam in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert bestimmten ?

1. Der ideologische Faktor.
   Die Eroberung Kasans und die weitere Politik gegenüber der Bevölkerung des ehemaligen Khanats wurden schon vor den entscheidenden Feldzügen Ivan Groznïys ("des Schrecklichen") in klarer Weise festgelegt und gerechtfertigt: der Kampf mit Kasan galt in der öffentlichen Meinung jener Zeit als "Heiliger Krieg" gegen die Ungläubigen, gegen die "verfluchten *basurmanï*" ("Muselmanen"). Mit der Eroberung des Wolgagebiets wollte man Rache nehmen, Ungehorsame bestrafen und physisch auslöschen ("kräftig taufen" , nach einem Ausdruck von Ivan Peresvetov).[1] Der Metropolit Makariy rief in seinem Sendschreiben an die russische Armee dazu auf, sich an den "Gottlosen" zu rächen, "welche immerzu unschuldiges christliches Blut vergossen haben". Ivan der Schreckliche vertrat in seiner Antwort an den Metropoliten die Idee des "Heiligen Krieges".[2] Dieses Motiv läßt sich auch deutlich in der *Kazanskaya istoriya* verfolgen, in der die Ziele des Feldzuges gegen Kasan ebenso erklärt werden, und in welcher der Sieg über Kasan als ein Sieg des Guten über das Böse dargestellt wird.[3] Deshalb kann man mit guten Grund behaupten, daß die Grundlagen der nachfolgenden Politik Rußlands gegenüber den Muslimen im eigenen Reich bereits vor der Eroberung des Kasaner Khanats festgelegt worden waren, wobei die weltliche wie auch die kirchliche Macht für eine gewaltsame Bestrafung der Muslime eintraten. Nachdem die Stadt von den russischen Truppen eingenommen worden war, manifestierte sich dies zunächst in der Zerstörung aller Kasaner Moscheen.
2. Der innen- und außenpolitische Faktor.
   In der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert erstarkte in Rußland das Machtzentrum Moskau; gleichzeitig kam es aber auch zu großen politischen Krisen und zu verheerenden Kriegen. Wenden wir uns den Fakten zu: Nach der Eroberung Kasans hielt sich eine Widerstandsbewegung der örtlichen Muslime zunächst bis 1558; zu weiteren großen Aufständen kam es in den Jahren 1571-74, 1582-84, zu Beginn des 17. Jahrhunderts sowie 1615-16.[4] Daneben ereigneten sich einige Katastrophen, die das gesamte Russische Reich betrafen, wie die *opričnina* (die Terrormaßnahmen Ivan des Schrecklichen gegenüber Adel und Bevölkerung), die *smuta* ("Zeit der

---

1 I. Peresvetov, *Sočineniya*, Moskau - Leningrad, 1956, S. 182.
2 A. Možarovskiy, *Pokorenie Kazani Russkoy deržave i xristianstvu*, Kasan 1871, S. 7.
3 *Kazanskaya istoriya*, Podgotovka teksta, vstupitel'naya stat'ya i primečaniya G.N. Moiseevoy, Moskau-Leningrad 1954, S. 163, 179.
4 Im einzelnen berichtet darüber I.P. Yermolaev, *Srednee Povolž'e vo vtoroy polovine 16-17 vv.: upravlenie Kazanskim kraem*, Kasan 1982, S. 16-17, 76-88, 97-103.

Wirren"), der Machtkampf verschiedener Adelsgruppen im 17. Jahrhundert sowie die Kirchenspaltung (*raskol*). Außenpolitische Entwicklungen, die sich ebenfalls auf das innere Leben des Landes auswirkten, waren insbesondere der Livländische Krieg (1558-1583) sowie der Widerstand Rußlands gegenüber dem Osmanischen Reich und dem Khanat der Krim, welche sich nicht mit dem Verlust eines muslimischen Staats an der Wolga abfinden wollten; dieser Konflikt erreichte in den Jahren 1569-1571 seinen Höhepunkt, als Rußland nach einigen osmanischen Vorstößen sogar bereit war, wenigstens Astrachan die Selbständigkeit zurückzugeben.[5] Außerdem befand sich Rußland in fast ununterbrochenem Konflikt mit Schweden und der polnisch-litauischen Staatsunion (*Rzecz pospolita*) und kämpfte zu Beginn des 17. Jahrhunderts gegen die Intervention seitens polnischer und schwedischer Truppen.

Die innen- und außenpolitische Lage Rußlands blieb also auch in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert schwierig, und gerade dieser Umstand war es, der den Staat davon abhielt, den geplanten großangelegten Angriff auf den Islam innerhalb des eigenen Landes durchzuführen. Der Mangel an Konsequenz in der russischen Islampolitik im 17. Jahrhundert ist wohl auf diesen Umstand zurückzuführen.

3. Der wirtschaftliche Faktor.

Bei der Eroberung Kasans und anderer Territorien im Osten verfolgte Rußland vor allem auch wirtschaftliche Ziele: die Übernahme des Handelsweges der Wolga sowie die Okkupation neuer Ländereien – "des paradiesischen Landes", wie das Gebiet der Mittleren Wolga von Ivan Peresvetov genannt wurde. Religions- und Wirtschaftspolitik waren auf diese Weise besonders im 17. Jahrhundert eng miteinander verflochten, so daß Christianisierung und antiislamische Kampagnen in der Gesetzgebung im Verbund mit wirtschaftlichen Maßnahmen erscheinen. Da die Regierung jedoch nicht bereit war, ernsthafte ökonomische Ausfälle in Kauf zu nehmen, die sich aus einem zu großen Unmut der steuerpflichtigen muslimischen Bevölkerung ergeben würden, war sie gezwungen, bei der Missionierung auf Dauer weniger gewaltsame Mittel anzuwenden. Die russische Politik gegenüber dem Islam wurde somit aus wirtschaftlichen Erwägungen mal verschärft und mal gemildert.

---

5 Ġaziz Ġobäydullin,"Idel buye köräš tarixïnnan", in: idem, *Tarixi säxifälär ačïlġanda*, Kasan 1989, S. 43-63; Hans-Heinrich Nolte, *Religiöse Toleranz in Rußland, 1600-1725*, Göttingen - Zürich - Frankfurt 1969, S. 63.

Trotz dieser veränderlichen Einzelfaktoren verlief der Angriff des Staates und der orthodoxen Kirche auf den Islam auch in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert weiterhin beständig und planmäßig. Das bezeugen konkrete Fakten:

Im Jahre 1555 wird die Kasaner Eparchie mit dem Erzbischof Guriy an der Spitze gegründet. Der Erzbischof hatte in der Folge die Christianisierung der Bevölkerung und den Kampf gegen den Islam zu leiten. Ivan der Schreckliche gab ihm eine Instruktion, in der er eine Taufe ohne Gewalt, mit "Zärtlichkeit und Liebe" forderte.[6] Wenn einige Forscher darin ein Anzeichen für eine breite religiöse Toleranz in Rußland sehen, so interpretiere ich dies eher als Zeugnis für eine gewisse Schwäche in den Anweisungen: in dieser Instruktion sind keine konkreten Maßnahmen für den Kampf gegen den Islam vorgesehen. Offensichtlich war der obersten Macht in Rußland zu jener Zeit noch nicht klar, daß sie es diesmal nicht mit Heiden zu tun hatte (wie es bis dahin der Fall war), für welche die abstrakten Formen der "Liebe und Zärtlichkeit" ausreichen würden, sondern mit Vertretern einer starken monotheistischen Religion, die an der Mittleren Wolga schon eine lange Tradition hatte. Zudem blieben "Liebe und Zärtlichkeit" oft nur auf dem Papier, denn parallel dazu kam es auch zu gewaltsamen Maßnahmen: Noch im selben Jahr ließ man beispielsweise den bei der Eroberung Kasans gefangengenommenen Tataren, die in den Gefängnissen von Novgorod eingekerkert waren, nur die Wahl, sich entweder taufen zu lassen und irgendeinem Kloster zugeteilt zu werden oder zu sterben. Diejenigen, die die Taufe nicht annahmen, wurden ertränkt.[7]

Diese wenig konkrete und nicht im Detail ausgearbeitete Politik führte im allgemeinen zu einem gesetzmäßigen Ergebnis: die Kirche interessierte sich fortan mehr dafür, ihren Landbesitz auszuweiten, als eine großangelegte Christianisierung der muslimischen Bevölkerung durchzuführen. Der Reichtum der Kirche an Landgütern nahm so wesentlich schneller zu als die Zahl der Getauften unter den Tataren und anderen Völkern des Wolgagebietes. Deshalb unternahmen Regierung und Kirche bereits in den neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts Versuche, die Christianisierung und den Kampf gegen den Islam zu verstärken: im Jahre 1593 schickt der Kasaner Metropolit Germogen dem Zaren Fëdor eine ausführliche Antwort darüber, wie

---

6 Michael Klimenko, *Ausbreitung des Christentums in Rußland seit Vladimir dem Heiligen bis zum 17. Jahrhundert - Versuch eines Überblicks nach russischen Quellen*, Berlin - Hamburg 1969, S. 235ff.

7 *Polnoe sobranie russkix letopisey* (PSRL), tom 3, Sankt Petersburg 1841, S. 157.

es um die Christianisierung in der Kasaner Eparchie bestellt war. So berichtet er, daß getaufte und ungetaufte Tataren unmittelbar nebeneinander leben, was nach Meinung des Metropoliten einen verderblichen Einfluß auf die getauften Tataren ausübt. Er schreibt, daß die Neugetauften sehr leicht wieder vom Christentum abfallen, daß sie überhaupt keine kirchlichen Vorschriften beachten und daß man in Kasan wieder begonnen habe, an den Stellen der alten, zerstörten Moscheen neue aufzubauen. Am 18. Juli desselben Jahres entsendet Zar Fëdor die Anweisung nach Kasan, man solle die Christianisierung unter Anwendung schärfster Mittel verstärken: die Neugetauften solle man von den Andersgläubigen räumlich trennen, und für den Abfall vom Christentum solle man die Leute in Ketten legen, schlagen und einkerkern. Außerdem seien alle neugebauten Moscheen wieder abzureißen.[8] Diese Urkunde kann man als gesetzmäßige Reaktion der Regierung auf die ersten merklichen Mißerfolge im Widerstand gegen den Islam in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ansehen. Es ist allerdings festzustellen, daß die stürmischen Ereignisse in der Zeit der *smuta* am Ende des 16. Jahrhunderts die Aufmerksamkeit sowohl der Regierung als auch der Kirche auf ernstere, den gesamten Staat betreffende Probleme lenkten, so daß der Angriff der Missionare erst später stattfinden konnte. Bei einer Betrachtung weiterer wichtiger Ereignisse jener Zeit ist festzustellen, daß sich die Christianisierung im 17. Jahrhundert in zunehmendem Maße in den Händen der pragmatischeren weltlichen Macht befand.

1628 gab Zar Mixail Fëdorovič den Befehl, allen "Andersgläubigen" (*inovercï*, russische Bezeichnung für Nicht-Christen) in Moskau und anderen russischen Städten ihre orthodoxen Arbeiter wegzunehmen und in Zukunft nicht mehr zu gestatten, daß christliche Untertanen bei Andersgläubigen arbeiten.

1649 erscheint ein neues russisches Gesetzbuch, das *Sobornoye uloženiye*. Einige Absätze daraus sind für das Verständnis der Beziehung zum Islam und der Christianisierung der "Andersgläubigen" sehr wichtig: Wenn ein "andersgläubiger" Arbeiter die Taufe annehmen möchte, so muß sein ebenfalls nichtchristlicher Herr ihm die Freiheit geben und obendrein noch 15 Rubel Belohnung zahlen; wenn ein Muslim einen russischen Menschen zum Islam bekehrt, so ist dieser Muslim auf dem Scheiterhaufen zu verbrennen; ungetauften Tataren und Mordwi-

[8] Klimenko, *Ausbreitung des Christentums*, S. 247-248.

nen, die von Russen ein Landgut erhielten, ist dieses Land wieder abzunehmen.

1653: Das Recht, Land zu verkaufen, haben fortan nur noch getaufte "Fremdstämmige" (*inorodcï*) sowie "echte Russen".

1654: Nach dem Tode eines muslimischen Landbesitzers haben fortan nur noch seine getauften Verwandten das Erbrecht.

1660: Der Wesir Sefer-Ġāzī des Krim-Khanats forderte den Zaren Aleksey Mixaylovič auf, die Zerstörung von Moscheen in Rußland zu beenden.

1681: Ungetauften Tataren werden die Länder weggenommen, auf denen Getaufte leben. Im selben Jahr wird auch das Gesetz über die Vererbung von Land genauer gefaßt: ehemalige Muslime, die die Taufe angenommen hatten, erhielten fortan Land, welches ihren muslimischen Verwandten weggenommen wurde. Außerdem gewährte man ihnen eine sechsjährige Steuerfreiheit und eine finanzielle Belohnung.

1682 schickten die Tataren eine Delegation an den Osmanischen Sultan Meḥmed IV. mit der Bitte, ihnen bei der Befreiung vom russischen Zaren Hilfe zu leisten, da dieser sie in ihrem Glauben bedränge.

1683: Einem Erlaß (*ukaz*) zufolge verlieren alle ungetauften tatarischen Grundbesitzer ihre Landrechte.

1684: Alle Neugetauften werden von der Knechtschaft (*xolopstvo*) befreit, und niemand hatte fortan mehr das Recht, sie zu Leibeigenen zu machen.[9]

Die genannten Fakten zeigen sehr deutlich, daß die Bekämpfung des Islam in enger Verbindung zur Wirtschaftspolitik stand. Regierung und Kirche

---

9 Diese Fakten finden sich beispielsweise in A. Možarovskiy, *Izloženie xoda missionerskogo dela po prosveščeniyu kazanskix inorodcev s 1552 po 1867 g.*, Moskau 1880, S. 32-35. Angesichts dieser Tatsachen erscheint es mir unmöglich, die in der westlichen, vor allem in der deutschen Literatur aufgestellte These von der religösen Toleranz in Rußland im 17. Jahrhundert zu akzeptieren (s. H.-H. Nolte, *Religiöse Toleranz in Rußland*; idem, "Verständnis und Bedeutung der religiösen Toleranz in Rußland", in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 17 [1969], S. 208-214). Möglicherweise kann man die Islampolitik des russischen Staates im 17. und 18. Jahrhundert im Vergleich zu anderen Beispielen aus der Weltgeschichte als "tolerant" bezeichnen, doch die Verwendung des Begriffs der Toleranz ist sehr fragwürdig. Siehe hierzu I.A. Gilyazov, "Politika xristianizacii narodov Srednego Povolž'ya v 16-17 vv. v zapadnoy istoriografii", in: *Mežetničeskie i mežkonfessional'nïe otnošeniya v Respublike Tatarstan*, Materialï naučno-praktičeskoy konferencii, sostoyavšeysya 9 iyunya 1993 g. v Kazani, Kasan 1993, S. 159-162. Eine tiefergehende psychologische Charakterisierung des Verhältnisses der Russischen Welt zum Islam im 18. Jahrhundert bietet Mark Batunskiy, "Islam i russkaya kul'tura 18 veka - Opït istoriko-ėpistemologičeskogo issledovaniya", in: *Cahiers du Monde russe et sovietique* XXVII (1), janv.-mars 1986, S. 45-70.

verknüpften auf diese Weise zwei wichtige Ziele: die Christianisierung der Muslime und Heiden und die Aushöhlung der tatarischen Feudalklasse. Diese war einst die Grundlage der tatarischen Staatlichkeit gewesen und stellte in Rußland die einzige Kraft dar, die eine Opposition hätte organisieren und einen wirkungsvollen Widerstand gegen die Zentralmacht hätte leisten können.

Als sich die innenpolitische Lage Rußlands stabilisiert hatte und auch das internationale Ansehen des Landes gewachsen war, konnten weltliche und kirchliche Macht nun endlich unter Anwendung grausamster Mittel ihren breiten Angriff auf den Islam und das Heidentum durchführen. Dies geschah in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter Peter dem Großen.

N. A. Firsov bemerkte in aller Deutlichkeit, daß Peter

> "das – durchaus nicht immer erfolgreiche – Bestreben seiner Vorfahren in sich spürte, den orthodoxen Glauben auch unter der heidnischen und muslimischen Bevölkerung des Staates zu verbreiten. Er war zutiefst davon überzeugt, daß die russische Gesellschaft die Pflicht habe, die Heiden und Muslime, welche aufgrund historischer Ereignisse mit ihr in einem Staate leben, in christlicher Weise zu erziehen".[10]

Am Anfang dieses beispiellosen Angriffs auf den Islam standen zwei Erlasse Peters des Großen von 1713 und 1715, in denen festgelegt wurde, daß innerhalb von einem halben Jahr alle tatarischen Landbesitzer, die auf ihren Gütern russische Leibeigene hatten, sich der Taufe unterziehen müßten. Vor Ort wurden diese Erlasse als Anweisung zur gewaltsamen Taufe aller Tataren aufgefaßt. Neben der Gewaltanwendung hatte man vorher bereits wirtschaftliche Anreize geschaffen, um die Tataren zur Taufe zu bewegen (Befreiung von der Steuerpflicht, finanzielle Belohnungen, Befreiung vom Kriegsdienst usw.). Dabei wurden die Steuern und Verpflichtungen der Neugetauften den ungetauften Tataren zusätzlich aufgebürdet. Im Jahre 1731 wurde in Sviyažsk die Kommission für Angelegenheiten der Neugetauften gegründet, welche 1740 in die *Novokreščenskaya kontora* umgewandelt wurde. Dieses Kontor für Neugetaufte besaß einen eigenen Stab von Predigern und Beamten sowie eine Einheit von Soldaten. Die Leitung des Kontors lag bei Erzbischof Luka Kanaševič, der unter den Tataren eine traurige Berühmtheit erlangte. Unter militärischer Begleitung zogen Mitarbeiter des Kontors durch die Dörfer, verprügelten Bauern und warfen sie ins Gefäng-

---

10 N.A. Firsov, *Inorodčeskoe naselenie prežnego Kazanskogo carstva v novoy Rossii do 1762 goda i kolonizaciya zakamskix zemel' v èto vremya*, Kasan 1876, S. 455.

nis, um sie zur Taufe zu zwingen. Die Missionare entweihten muslimische Friedhöfe und entwendeten deren Grabsteine für die Errichtung neuer orthodoxer Kirchen. Mit einem Erlaß von 1742 begann die systematische Zerstörung von Moscheen: innerhalb von nur zwei Monaten wurden im Kasaner Bezirk 418 der bestehenden 536 Moscheen zerstört; im Gouvernement von Sibirien waren es 98 von 130, im Astrachaner Gouvernement 29 von 40. Diese Politik bezweckte nicht anderes als einen religiösen Genozid.[11]

Gegenüber den muslimischen Baschkiren im Ural verhielt sich der Zarismus allerdings anders. "Bis zu Beginn des 18. Jahrhunderts gab es in diesem Gebiet einen eigentümlichen religiösen Dualismus",[12] und auch im 18. Jahrhundert nahm die Christianisierung der Baschkiren nicht so grausame Formen an wie beispielsweise bei den Tataren an der Mittleren Wolga. Dennoch "stand der Apparat der muslimischen Geistlichkeit unter direkter Kontrolle der russischen Behörden. Die Zahl der "Gelehrtenältesten" (*āxūnd*s) wurde auf vier Personen begrenzt, einen für jede *doroga*-Verwaltungseinheit Baschkiriens. Islamische Propaganda unter den Heiden – Mordwinen, Maris, Udmurten und Tschuwaschen – wurde strengstens verboten. Ebenfalls verboten war der Neubau von Moscheen und Schulen. Die Funktionen der muslimischen Schiedsgerichte wurden gleichfalls beschränkt".[13] Wie aus obigem Zitat ersichtlich, konnte man auch im Uralgebiet den Angriff der zaristischen Regierung auf den Islam beobachten, wie er im Rahmen der gesamtstaatlichen Politik durchgeführt wurde. Doch die Behandlung des baschkirischen militärdienstpflichtigen Standes blieb im Vergleich zu der der ungetauften Tataren verhältnismäßig milde. Eine solche Differenzierung zwischen Baschkiren und Tataren war übrigens auch im Uralgebiet selbst zu beobachten.

Das Verhältnis der Regierung zur tatarischen Feudalklasse wirkte sich auch auf die Beziehung der tatarischen und baschkirischen Bevölkerung zum Islam aus. So stellte das 18. Jahrhundert eine Zeit des Umbruchs dar, in der die Klasse der tatarischen Feudalherren, die nun als "Diensttataren" (*služilïye tatari*) erfaßt waren, einen Prozeß des Zerfalls durchlebte. Um sich der Gefahr separatistischer Tendenzen unter den Muslimen zu entledigen, be-

---

11 Siehe dazu A.N. Grigor'ev, "Xristianizaciya nerusskix narodnostey kak odin iz metodov nacional'no-kolonial'noy politiki carizma (s polovinoy 16 v. do fevralya 1917 g.)", in: *Materalï po istorii Tatarii*, vïpusk 1, Kasan 1948, S. 226-285.

12 N.M. Kulbaxtin, Yu.N. Sergeev, "Religioznaya politika carizma v Baškirii v 18 v.", in: *Social'no-èkonomičeskoe razvitie i klassovaya bor'ba na Yužnom Urale i v Srednem Povolž'e: Dorevolyucionnïy period*, Mežvuzovskiy sbornik, Ufa 1988, S. 36.

13 *Ibid.*, S. 38-39.

mühte sich die Regierung um die Liquidierung der tatarischen Adelsschicht. Einige ihrer Angehörigen nahmen das Christentum an, wurden russifiziert und in den russischen Adelsstand aufgenommen. Andere sanken in den Bauernstand ab oder wechselten in den sich neu bildenden Kaufmannsstand oder in die muslimische Geistlichkeit. Dieser Prozeß, der die Mehrheit der tatarischen Adeligen betraf, fand nicht freiwillig, sondern unter dem Druck der neuen Umstände statt.[14] Im 18. Jahrhundert bildete die tatarische Feudalklasse somit kein einheitliches Ganzes mehr, sondern war wirtschaftlich geschwächt und politisch gänzlich uneins. Als politische Opposition stellten die tatarischen Adeligen deshalb keine Gefahr mehr dar.

Welche Resultate zeitigte dieser Prozeß ?

Nach dem Wegfall der einheitlichen Feudalklasse gab es nun in der tatarischen Gesellschaft keine organisierten Kräfte mehr, die als sozialer Auftraggeber oder als Konsument geistiger Kultur hätten auftreten können. Die adeligen Grundbesitzer hatten zuvor als gebildetster und zivilisiertester Teil der Gesellschaft, den kulturellen Fortschritt der sich bildenden Nation bestimmt. Solche Kräfte gab es zu Beginn des 18. Jahrhunderts in der tatarischen Gesellschaft nicht mehr. Wer konnte nun an ihre Stelle treten und der Gesellschaft im sozialen und kulturellen Leben Anstöße verleihen? Wenn wir berücksichtigen, daß die Tataren nach der Eroberung Kasans ihre städtische Schicht verloren hatten und zu einem ländlichen Bauernvolk geworden waren, so vermochte nur die muslimische Geistlichkeit zu einer solchen einheitstiftenden Kraft zu werden. Der Islam spielte daher fortan eine sehr große Rolle für die Entwicklung sowohl der Kultur, als auch der ethnischen Identität der Tataren, das heißt für die Herausbildung der tatarischen Nation. Es ist deshalb kein Zufall, daß im 18. und 19. Jahrhundert viele Tataren des Wolga- und Uralgebiets es vorzogen, sich als Muslime zu bezeichnen, wenn sie ihre ethnische Zugehörigkeit erklären sollten.[15] Die muslimische Geistlichkeit übernahm, besonders unter den Tataren, auch in sozialer Hinsicht die Rolle der ehemaligen Feudalherren. Sie beherrschte die Gesellschaft, und

---

14 S.X. Ališev, "Social'naya évolyuciya služilïx tatar vo vtoroy polovine 16 - 18 vv.", in: *Issledovaniya po istorii krest'yanstva Tatarii dooktyabr'skogo perioda*, Kasan 1984, S. 52-69; G.S. Gubaydullin, "K istorii razloženiya feodal'nogo klassa u privolžskix tatar", in: *Izvestiya Vostočnogo fakul'teta Azerbaydžanskogo universiteta* - Vostokovedenie, tom 2, 1928, S. 1-26; R.N. Stepanov, "K voprosu o služilïx i yasačnïx tatarax", in: *Sbornik aspirantskix rabot: Pravo, istoriya, filologiya*, Kasan 1964, S. 52-70.

15 D.M. Isxakov, "Stanovlenie nacional'nogo samosoznaniya tatar", in: *Tatarstan* No. 6, 1993, S. 54-58.

ersetzte "durch das ständige Eintreiben und Verschlingen aller möglichen Abgaben aus der Bevölkerung" die fehlenden weltlichen Ausbeuter.[16]

Im 17. und 18. Jahrhundert gewann der Islam somit im Leben der Tataren und Baschkiren eine weit bedeutendere Rolle, als er sie in der Epoche der unabhängigen Turkstaaten in Osteuropa (Goldene Horde, Kasaner Khanat) jemals innehatte. So wurde der Islam für die offizielle Kirche und die weltliche Macht zum "ideologischen Feind Nummer eins". Für die unterdrückte muslimische Bevölkerung hingegen wurde der Islam zum einzigen Faktor, der sie wirksam vereinte. Je grausamer die Christianisierung im Staate vorangetrieben wurde, desto attraktiver wurde der Islam für die Tataren und Baschkiren.

Angesichts dieser Bedeutung des Islam für die muslimischen Völker des Wolga- und Uralgebietes wird umso verständlicher, welch ernsthafte Gefahr die Christianisierung für die Tataren und Baschkiren darstellte. Rolle und Stellung des Islam in der tatarisch-baschkirischen Gesellschaft waren auch von der russischen Regierung erkannt worden, und deshalb versuchte sie auch mit aller Kraft, den Islam im Reich zu beseitigen – was ihr jedoch bekanntlich nicht gelang. Diese Mißerfolge brachten die Regierung dazu, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen scharfen Kurswechsel zu vollziehen: Katharina II. ("die Große") erließ ein Edikt über die Religionstoleranz in Rußland. Offenkundig blieb das strategische Ziel das gleiche, man änderte nur die Mittel, um es zu erreichen: statt offener Gewaltanwendung führte man nun eine tückische und weitsichtige Politik der "Annäherung" an den Islam, um ihn dadurch von innen heraus aufzulösen und zu vernichten.

Auf diese Weise begann eine neue Etappe in der Religionspolitik des Zarismus. Im Jahre 1788 wurde mit einem Erlaß eine religiöse Verwaltung der Muslime Rußlands (*Duxovnoe sobranie*, "Geistliche Versammlung") eröffnet, an deren Spitze ein Mufti stand, der als Beamter vom Staat bezahlt wurde. Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts wurde sogar die Publikation muslimischer religiöser Literatur, u.a. des Korans, mittels russischer Druckereien gestattet.

## *Der Aufstand Batïršahs im Jahre 1755*

Aus dem Gesagten geht deutlich hervor, daß der Widerstand der muslimischen Völker gegen die russische Politik nicht nur soziale, sondern auch re-

16 M.A. Usmanov, *Zavetnaya mečta Xusaina Faizxanova*, Kasan 1980, S. 183.

ligiöse Ursachen hatte. Das bezeugen die tatarischen Aufstände von 1582 -84[17] sowie eine ganze Reihe baschkirischer Aufstände des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in denen die Ablehnung der Christianisierungsmaßnahmen offen zutage trat.[18]

Ein bemerkenswertes Zeugnis für die geschilderte Lage der Muslime des Wolga- und Uralgebietes im 18. Jahrhundert ist uns in einem Brief erhalten, mit dem sich Mulla Batïršah, Anführer eines baschkirischen Aufstandes von 1755, nach seiner Verhaftung an die russische Zarin Elisabeth I. wandte.[19]

---

17 PSRL, tom 14, Moskau 1965, S. 34; tom 31, Moskau 1968, S. 143.

18 Über die baschkirischen Aufstände des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts s. N.V. Ustyugov, *Baškirskoe vosstanie 1737-1739 gg.*, Moskau-Leningrad 1950; I.G. Akmanov, *Baškirskie vosstaniya XVII - pervoy treti XVIII vv.*, Ufa 1987; idem, *Baškirskoe vosstanie 1735-1736 gg.*, Ufa 1977; idem, *Baškirskie vosstaniya*, Ufa 1993.

19 Der Brief Batïršahs an die Zarin zieht schon seit langem die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich. S.M. Solov'ëv, der große russische Historiker des 19. Jahrhunderts, gehörte zu den ersten, der sich mit ihm befaßte. Er veröffentlichte sogar einen Teil des Textes in einer Kanzleiübersetzung und bezeichnete ihn als "eine interessante Erzählung über seine Abenteuer" (S.M. Solov'ëv, *Istoriya Rossii s drevneyšix vremën*, kniga 12, tom 23-24, Moskau 1964, S. 238-239, 386-389). In den Werken von N.F. Dubrovin, P.I. Ričkov und V.N. Vitebskiy wurde der Wortlaut des Briefes ebenfalls zitiert. In sowjetischer Zeit beschäftigte sich der Forscher G.V. Xusainov aus Ufa am ausführlichsten mit dem Brief; bereits in den siebziger Jahren publizierte er eine ganze Serie von Artikeln, die dem Brief Batïršahs gewidmet waren (G.V. Xösäyenov, "Batïršanïŋ batŝaġa yazġan xatï", in: *Agidel*, 1970, No. 10, S. 95-104; G.V. Xusainov, "Pis'mo Batïrši imperatrice Yelizavete Petrovne kak istoriko-literaturnïy istočnik", in: *Yužnoural'skiy arxeografičeskiy sbornik*, Ufa 1973, vïpusk 1, S. 122-127; G.V. Xösäyenov, "Batïrša xatïnïŋ leksik häm gramatik üzensälektäre", in: *Bašqortostan uqïtusïhï*, 1977, No. 1, S. 30-34, No. 3, 28-31; idem, "Batïrša xatïnïŋ aqqa küsermä nösxähe", in: *Bašqort ädäbiätenең tekstologiyahï mäs'äläläre*, Ufa 1979, S. 131-159; G.V. Xusainov, "Pis'mo Batïrši kak pamyatnik pis'mennogo yazïka", in: *Arxeografiya i istočnikovedenie istorii literaturï na Yužnom Urale*, Ufa 1979, S. 121-138). Xusainov interessierte sich allerdings mehr für sprachliche und literarische als für rein historische und quellenkundliche Aspekte. Er bemerkt ganz richtig, daß der Brief "inhaltlich betrachtet ein historisch-politisches, sozial-ökonomisches und ethisch-philosophisches Traktat über Baschkirien in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts" darstellt ("Pis'mo Batïrši imperatrice Yelizavete Petrovne kak istoriko-literaturnïy istočnik", S. 122), doch er sieht ihn vorbehaltlos als Denkmal der schriftlichen Tradition der Baschkiren an (G.V. Xusainov, "Istočnikovedčeskaya baza baškirskoy literaturï", in: *Arxeografiya i istočnikovedenie istorii literaturï na Yužnom Urale*, Ufa 1979, S. 8). Im Jahre 1979 unternahm Xusainov einen unglücklichen Versuch, einen Teil des Briefes in moderner Umschrift zu publizieren ("Batïrša xatïnïŋ aqqa küsermä nösxähe"); darin sind viele Worte derart entstellt, daß sie kaum zu verstehen sind oder sogar den Sinn verändern. Bedenklich ist an einigen Stellen auch die Willkür der Zitierweise. Bei der Wiedergabe einzelner Wörter und Ausdrücke ist Xusainov deutlich bemüht, den Text den Normen der heutigen baschkirischen Sprache anzunähern, obwohl er die Sprache des Schriftstückes mit dem abstrakten und fragwürdigen Begriff "Turki-Sprache (*yazïk tyurki*) des Wolga- und Uralgebiets" bezeichnet. Über die Haltlosigkeit des Begriffs "Turki" in Bezug auf die Sprache von Schriftdenkmälern des Wolga- und Uralgebiets s. D.G. Tumaševa, M.A. Usmanov, F.M. Xisamova, "Ob osobennostiyax razvitiya starotatarskoy delovoy pis'mennosti", in: *Sovetskaya tyurkologiya*, 1977, No. 3, S. 51-66; F.S. Faseev, *Starotatarskaya delovaya pis'mennost'*, Kasan 1981, S. 21-39. Im Jahre 1993 erschien schließlich die vollständige Publikation des Briefes, darin eingeschlossen der Text in Transkription, eine russische Übersetzung, ein Faksimile sowie der Text in arabischer Schrift (*Pis'mo Batïrši imperatrice Yelizavete Petrovne*, Sostavlenie, transkribirovanie teksta glossariy, vvedenie,

Dieser Brief soll im folgenden vor dem Hintergrund der russischen Islampolitik jener Zeit betrachtet werden.

Der Aufstand von 1755 zählt zu den letzten tatarisch-baschkirischen Erhebungen jener Zeit. Das nicht enden wollende Interesse der Historiographie an diesem Aufstand gilt vor allem der Persönlichkeit seines geistigen Anführers Mulla Batïršah und dessen heldenhaftem und tragischem Schicksal.

Zunächst einige Worte zur Person Batïršahs und zu dem von ihm angeführten Aufstand. Batïršah (Bahādïršāh ᶜAlī-uġlï, russ. Aliev) wurde etwa zwischen 1710 und 1715 im Dorf Karïševo (tat. Qarïš) des Bezirks Ufa geboren. Für damalige Verhältnisse erhielt er eine recht gute Ausbildung: zunächst ging er in seinem Heimatdorf zur Schule, danach besuchte er die bekannte Medrese im Dorf Taysuganovo (Taysuġan) sowie die unter den Muslimen berühmte Medrese von Mulla Ġabdessälam Uray-uġlï im Dorf Taškičü (heute im *Arskiy rayon*, Tatarstan);[20] an dieser Medrese sollte übrigens später auch Šihabetdin Märğani studieren.

Seit der Mitte der 40er Jahre arbeitete Batïršah im Dorf Iliš (Ilüš), dann von 1746-49 im Dorf Muslim (Möslim). Ende 1749 lud ihn der *staršina* ("Gemeindevorsteher") Yanïš Ġabdullah-uġlï ins Dorf Karïševo ein, wo Batïršah bis zu den Ereignissen des Jahres 1755 eine Medrese leitete. Unter den Tataren und Baschkiren erlangte seine Medrese große Popularität, und aus den unterschiedlichsten Regionen Rußlands begaben sich Dutzende von Schülern dorthin. Seine Autorität war so groß, daß er im Jahre 1754 zum *āxūnd* der sibirischen *doroga* des Bezirks Ufa ernannt wurde.[21] In verschiedensten Dörfern zog man ihn heran, um Streitigkeiten zu schlichten und Predigten zu halten. Batïršah nahm diese Angebote an, kam viel herum und wurde mit dem Leben und den Schwierigkeiten der Tataren und Baschkiren vertraut. Batïršahs Persönlichkeit bildete sich somit in einer Zeit heraus, die für die muslimische Bevölkerung des Wolga- und Uralgebietes sehr schwierig war. Die gewaltsame Christianisierung sowie die Verstärkung des

---

kommentarii akademika G.B. Xusainova, Ufa 1993). Obwohl auch diese Edition einige Ungenauigkeiten in der Lesung sowie Auslassungen und Verfälschungen enthält, ist sie doch entschieden besser als die vorhergehenden. Sie enthält unter anderem auch ausführliche Kommentare, und stellt den Text der Reinschrift den fragmentarischen Entwürfen Batïršahs gegenüber.

20 S.X. Ališev, "Abdulla Galiyev - Batïrša", in: idem, *Qaharman-babaylar*, Kasan 1976, S. 42.

21 Die biographischen Angaben sind Batïršahs Brief an die Zarin Elisabeth Petrovna entnommen (*Pis'mo Batïrši imperatrice Yelizavete Petrovne*, S. 71).

Drucks seitens der Adeligen riefen in der Bevölkerung Unzufriedenheit und Protest der Tataren hervor. Batïršah war offensichtlich ein aufmerksamer Beobachter und ein gefühlvoller Mensch. Nach langen Überlegungen entschied er sich, einen gemeinsamen Aufstand der muslimischen Bevölkerung des Uralgebietes zu organisieren. Dabei stützte er sich offenkundig auf die Erfahrungen der vorangegangen, erfolglosen Erhebungen und kam zu dem Schluß, daß die neue Aktion sehr gründlich vorzubereiten sei. Auf seinen Reisen hatte er, wie aus seinem Brief an die Zarin hervorgeht, die Stimmung in der Bevölkerung ausgekundschaftet. N.F. Dubrovin veröffentlichte in seinem Buch *Pugačëv i ego soobščniki* ("Pugačëv und seine Mitstreiter") den Text eines Aufrufes Batïršahs an die Bevölkerung des Uralgebietes. In diesem Text, der wohl in verschiedenen Gebieten Verbreitung fand,

> "schilderte er alle Nöte, welche die Muslime zu erdulden hatten, und er richtete Vorwürfen gegen jene, die vom Glauben ihrer Väter abgefallen waren, das Christentum angenommen hatten und nun auf Seiten der Russen standen. (...) Batïršah rief dazu auf, Heimat und Religion ohne Rücksicht auf Leben und Eigentum zu verteidigen".[22]

Das Original dieses Aufrufes ist offensichtlich nicht erhalten, wir kennen den Text nur aus einer Kanzleiübersetzung des 18. Jahrhunderts. Die Qualität solcher Übersetzungen war aus den verschiedendsten Gründen nicht immer sehr hoch, und des öfteren geben sie den Inhalt in verfälschter Weise wieder, wie dies beispielsweise auch von Übersetzungen tatarischer Dokumente aus dem Pugačëv-Aufstand von 1773-75 bekannt ist.[23] Deshalb sind solche ins Russische übersetzten Dokumente mit besonderer Vorsicht zu lesen.

Es scheint, als habe das letzte Ziel des Aufstandes auch für Batïršah ziemlich im Dunkeln gelegen. Als anzustrebendes Ziel verkündete er die "Einrichtung einer gerechten Herrschaft", doch wie diese gestaltet sein sollte, bleibt völlig unklar. Deutlich ist jedoch, daß Batïršah scharf gegen die Unterdrückung der Glaubensfreiheit, gegen die Verwendung des Steuerdrucks zur Christianisierung ungehorsamer Muslime sowie gegen den Machtmißbrauch durch Regierungsbeamte eintrat. Er forderte die Gleichberechtigung von Vertretern verschiedener Konfessionen vor dem Gesetz sowie freiere soziale und ökonomische Lebensbedingungen. Das alles zeugt von großer Freiheitsliebe.

---

22 N.F. Dubrovin, *Pugačëv i ego soobščniki*, tom 1, Sankt Petersburg 1884, S. 260-262.
23 Siehe hierzu M.A. Usmanov, *Vozzvaniya i perepiska vožakov Pugačëvskogo dviženiya v Povolž'e i Priural'e*, Kasan 1988, S. 24-29.

Der Aufstand verlief indes anders als von Batïršah geplant. Er hatte den Aufstand für den Herbst 1755 oder für 1756 angesetzt, er brach jedoch schon im Frühjahr 1755 aus.

Am 15. Mai 1755 erhoben sich Bewohner der *Burzyanskaya volost'* (d.h. des Amtsbezirks von Bör'yan, heute in Bašqortostan) gegen die "Bergische Ermittlungsexpedition" von Hauptmann Bragin. Diese Art von Expeditionen riefen stets den tiefen Haß der örtlichen Bevölkerung hervor, da sie gewöhnlich ihr Land und Eigentum raubten. Die Baschkiren schlugen in einer spontanen Reaktion los, überfielen die Expedition und brachten Bragin um. Dies war nur das Vorspiel größerer Aufstände, doch die heranrückenden Regierungseinheiten unterdrückten die beginnenden Erhebungen recht schnell. Der Aufstand nahm eine neue Wendung im August 1755 in derselben *Burzyanskaya volost'*. Die Aufständischen brachten den zum *staršina* ernannten Ġabdullah Vähhab-uġlï um und überfielen die Preobraženskiy- und Voznesenskiy-Fabriken. Die Bewohner vieler angrenzender Gebiete schlossen sich dem Aufstand an. Die Aufständischen belagerten die nächstliegenden Festungen und Fabriken und zerstörten auch die Pokrovskiy-Fabrik von A. Šuvalov. Am 18. August gelang es ihnen, eine zu ihrer Befriedung ausgesandte Kompanie von Dragonern zu zerschlagen.[24] Batïršah, der von dem Aufstand Nachricht erhielt, nahm an den militärischen Handlungen teil und versuchte, die Einwohner anderer *volost'*s und *dorogas* ebenfalls zum Aufstand zu bewegen. Dies mißglückte jedoch. Darüber hinaus hielt ein Teil der baschkirischen und tatarischen *staršinas* der Regierung die Treue und schuf Einheiten für den Kampf gegen die Aufständischen.

Batïršah machte sich ein recht klares Bild von der Situation. Schon während seiner zahlreichen Reisen hatte er bemerkt, daß die Bevölkerung verschiedener *volost'*s die Idee eines Aufstandes ganz unterschiedlich aufnahm. Während die Muslime in einer Region bereit waren, sofort loszuschlagen, lehnten sie den Kampf anderswo ab oder nahmen eine abwartende Position ein.[25] Als er erfuhr, daß nur einige Gebiete sich an der Erhebung beteiligten, sah er den gemeinsamen Aufstand der Muslime für gescheitert an. Infolgedessen nahm er nicht mehr am aktiven Kampf teil, sondern tauchte unter.

---

24 Über den Verlauf des Aufstandes s. die spezielle Untersuchung von A.P. Čulošnikov, *Vosstanie 1755 g. v Baškirii*, Moskau - Leningrad 1940.

25 *Pis'mo Batïrši imperatrice Yelizavete Petrovne*, S. 77-79, 88-89, 93-94.

Es ist unangebracht, ihn deshalb des Kleingeistes oder der Feigheit zu bezichtigen; Batïršah reagierte nur auf die gegebenen Umstände. Auch wird seine Führerschaft am Aufstand von 1755 dadurch nicht geschmälert, denn er war es, der die Tataren und Baschkiren des Uralgebiets angetrieben hatte. Ein Jahr lang verbarg er sich vor den Behörden, bis er am 8. August 1756 von *staršina* Söläyman Diväy-uġlï gefangengenommen wurde; die Umstände seiner Gefangennahme werden in seinem Brief an die Zarin erläutert.[26] Man verschickte ihn nach St. Petersburg, um dort die Untersuchung und das Gerichtsverfahren durchzuführen. Während der Verhöre forderte er eine Audienz bei Zarin Elisabeth. Batïršah schien zu hoffen, bei einem persönlichen Treffen die Umstände und die Ursachen für den erneuten Aufstand im Uralgebiet darlegen zu können und auf diese Weise die Zarin dazu zu bringen, die Lebensbedingungen ihrer muslimischen Untertanen zu verbessern. Selbstverständlich war eine solche Audienz nicht möglich. Man schlug Batïršah stattdessen vor, seine Gedanken in einem Gesuch an die Zarin zu Papier zu bringen. Von diesem Brief existieren neben der Reinschrift noch eine Reihe von Vorab-Entwürfen; es ist daher davon auszugehen, daß Batïršah bei der Formulierung seines Briefes sehr sorgfältig vorging. Die letzte Version ist in einer ziemlich deutlichen, kleinen *nastaʿlīq*-Schriftart abgefaßt und mit 33 Seiten recht umfangreich.[27]

Batïršah wartete vergeblich auf eine Antwort. Aus Enttäuschung entschied er sich dann zu einem dreisten, aber hoffnungslosen Schritt: In der Nacht zum 24. Juli 1762 nutzte er die Unachtsamkeit seiner Wächter (er war inzwischen zu lebenslanger Haft verurteilt und in der berüchtigten Festung Šlissel'burg eingekerkert worden), ergriff ein Beil, das sich im Raum befand, und erschlug damit zwei Soldaten. Danach starb er selbst an einer Herzruptur. Auf Befehl des Senats wurde sein Leichnam "in einem Loch hinter der Festung" verscharrt.[28]

Dennoch blieb der so schnell niedergeschlagene Aufstand von 1755 nicht ohne Folgen. In der ersten Zeit danach war die russische Regierung um eine Politik der Annäherung bemüht. Mit einem Erlaß von 1756 erlaubte die Zarin sogar wieder den Neubau von Moscheen, und mit einem anderen Erlaß legte der Senat fest, daß in Zukunft keine andersgläubigen Rekruten

---

26 *Pis'mo Batïrši imperatrice Yelizavete Petrovne*, S. 110-112.
27 Rossiyskiy Gosudarstvenniy Arxiv Drevnix Aktov (RGADA), Fond 7, opis' 1, delo 1781, čast' 2, Blätter 1-17.
28 *Ibid.*, čast' 5, Blätter 134-136.

mehr im Austausch für die Neugetauften aus ihren Siedlungen zur Armee eingezogen werden sollten.[29]

Der Brief Batïršahs gibt uns ein lebendiges Bild jener Zeit und vermittelt die Geisteshaltung der tatarischen und baschkirischen Bevölkerung um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Es handelt sich dabei allerdings weniger um einen Brief denn vielmehr um ein Schriftstück, das sowohl Elemente eines Dokumentes bzw. eines Gesuchs als auch eines literarischen Werkes enthält.[30] Vor allem ist es ein Denkmal des damaligen gesellschaftspolitischen Denkens, erörtert Batïršah darin doch beispielsweise die Möglichkeit, in einem multinationalen Land eine gerechte Herrschaft einzurichten; ferner räsonniert er über den idealen Herrscher, die Regierungspolitik gegenüber den Tataren und Baschkiren im 18. Jahrhundert sowie über die Mängel im sozioökonomischen Leben der Bevölkerung des Wolga- und Uralgebiets. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Batïršah in dem Brief nicht nur seine eigenen Gedanken wiedergibt, sondern darüberhinaus ein breites Spektrum von Meinungen verschiedener Bevölkerungsgruppen und Vertreter mehrerer Stände anführt. Batïršahs Brief enthält darüberhinaus wertvolle Informationen zur Entwicklung der sozialen Bewegung der Muslime Rußlands im 18. Jahrhundert sowie über das geistige und religiöse Leben der Tataren und Baschkiren.

Im folgenden soll skizziert werden, wie die Rolle des Islam für das Leben dieser Völker in dem Brief reflektiert wird. Als Vertreter der islamischen Geistlichkeit kannte Batïršah die Bedeutung des Islam und der Mullas für seine Stammesgenossen. Bei der Verbreitung seiner Aufrufe an die Bevölkerung des Uralvorlandes war ihm bewußt, daß nur der islamische Faktor in der Lage war, die in ihrem sozialen Status unterschiedlichen Tataren und Baschkiren zusammenzubringen. Bei der Benennung der Ursachen für den Aufstand nennt er die Bedrängnis im religiösen Bereich an erster Stelle:

---

29 *Polnoe sobranie zakonov Rossiyskoy imperii*, tom XIV, Sankt Petersburg 1830, No. 10597, 10666.

30 G.B. Xusainov beispielsweise bestimmt das Genre des Briefes als historisch-dokumentarische Erzählung, die an einige autobiographische Erzählungen der russischen Literatur des 17. Jahrhundert erinnert ("Pis'mo Batïrši imperatrice Yelizavete Petrovne kak istoriko-literaturnïy istočnik", in: *Yužnoural'skiy arxeografičeskiy sbornik*, vïpusk 1, Ufa 1973, S. 126). Richtiger wäre es wohl, den Brief mit einem abstrakteren Begriff zu bezeichnen, wie M.V. Gaynutdinov dies tat. Er nannte den Brief ein *ʿarḍ-nāmä* (etwa zu übersetzen als "briefliche Erklärung"), wobei er eine Bezeichnung von Batïršah selbst aufgriff (M.V. Gaynutdinov, "'Garïzname' Batïrši - pamyatnik tatarskogo yazïka XVIII v.", in: *Issledovaniya po istoričeskoy dialektologii tatarskogo yazïka* - Materialï i issledovaniya, čast' 3, Kasan 1985, S. 92-108). Batïršah verwandte auch den Begriff *iʿlān-nāmä* ("Erklärung").

"Die Erzpriester der russischen Kirche, die Popen und andere bringen unsere Glaubensbrüder, d.h. rechtgläubige Muslime, die an den Grenzen leben, d.h. in den Gouvernements von Kasan, Orenburg und Tobol'sk, zum russischen Glauben. Dabei wenden sie Drohungen, Hinterlist und soviel Einschüchterung wie möglich an. Sie zwingen die Leute, und wenn jene [d.h. die Muslime] sich abwenden, verfassen sie Bittschriften, als ob es im Einverständnis und nach Wunsch der Muslime geschehe, und jene setzen auch noch ihre Stempel darunter."

Die Muslime, die mit Gewalt getauft wurden, versuchten erneut zu ihrer früheren Religion zurückzukehren, was ihnen jedoch strengstens verboten wurde.[31]

Religiöse und soziale Repressionen waren, wie der Brief zeigt, im Wolga- und Uralgebiet eng miteinander verflochten:

"Die Abgaben (*yasaq*) und andere Verpflichtungen jener, die ihren Glauben aufgegeben hatten, erlegte man den übriggebliebenen Muslimen auf. Da diese Muslime in ihrem Glauben unerschütterlich blieben, verachtete man sie, und um ihnen in ihrem Glauben und ihrem Leben Not und Schaden zuzufügen, erlegte man ihnen Verpflichtungen in nie dagewesenem Ausmaße auf."[32]

Batïršah berichtet über seine qualvolle Suche nach einem Ausweg aus der Situation. Er zog in Betracht, der Zarin auf legalem Wege Informationen über die Lage zu vermitteln. Eine weitere Möglichkeit sah er darin, sich mit anderen muslimischen Ländern in Verbindung zu setzen, damit diese ihren Glaubensbrüdern Hilfe leisten. Doch kam Batïršah zu dem Schluß, daß es "um jeden Herrscher einen stacheligen Zaun gibt", der nur schwer zu überwinden sei. Den Aufstand rechtfertigte er damit, daß die ansonsten sehr geduldigen Muslime nur "den Kopf erhoben" hätten, weil sie in eine solch schwere Situation geraten seien.[33] Es ging Batïršah dabei nicht um sein eigenes Schicksal; er bat Elisabeth vielmehr, "ihren Dienern muslimischen Glaubens im allgemeinen, und den Muslimen des Orenburgers Gouvernements im besondern, Gnade zu erweisen". Zur Beilegung des Konflikts schlug er u.a. folgende Veränderungen vor:

1. "Die in dem Schreiben dargelegten Notstände müssen abgeschafft werden. Sie wurden unseren Muslimen durch die Tücke und den Haß von Übeltätern zugefügt, ohne daß unser Padischah dies erlaubt hätte und ohne daß die Muslime damit einverstanden wären und dies

31 *Pis'mo Batïrši imperatrice Yelizavete Petrovne*, S. 72.
32 *Ibid.*
33 *Ibid.*, S. 81, 83, 107, 109.

gewünscht hätten. Diesen muslimischen Dienern [der Zarin] soll die Freiheit gewährt werden, nach altem Gelübde und im vorherigen Zustand zu leben."
2. "In unseren Festungen sollen sittsame und gerechte Führer ernannt werden."
3. "Den unkundigen *staršinas* soll verboten werden, unsere religionsrechtlichen (*šarī'a-*) Angelegenheiten zu entscheiden; dies soll ausschließlich unseren *āxūnds* und Gelehrten vorbehalten sein."
4. "Die Arme der allumfassenden Verzeihung sollen allen Dienern geöffnet werden, die angesichts der jegliche Grenzen überschreitenden Übeltäter die Geduld verloren hatten, die sich empörten, Rat hielten und zur Handlung schritten, um sich von diesen Übeltätern zu befreien und ihren Glauben zu schützen; sie hatten nicht den Ungehorsam und die Empörung gegen ihre Hoheit, unseren Padischah, zum Ziel, wurden aber aufgrund ihrer Handlungen zu den Ungehorsamen und Empörern gerechnet."

Wenn diese Forderungen umgesetzt würden, so Batïršah, könnte die Zarin wieder das volle Vertrauen und die Achtung ihrer muslimischen Untertanen zurückgewinnen, welche dann "ohne Unterlaß für die Fortsetzung ihrer Macht und die Stärkung ihres Königreichs beten werden."[34] In der naiven Hoffnung, der Zarin die Notlage der Muslime im geistigen wie im sozialen Leben nahebringen zu können, war er selbst übrigens sogar bereit, das höchste persönliche Opfer darzubringen: er erklärte sich einverstanden, nach einer Audienz bei Elisabeth den christlichen Glauben anzunehmen.

Batïršah trat in seinem Brief nicht irgendwelcher religiöser Riten halber für seinen Glauben ein, sondern er faßte den Islam als einen Bestandteil der Lebensweise der Tataren und Baschkiren im 18. Jahrhundert auf. Nicht umsonst werden in seinem Brief "Glauben und Leben" stets gemeinsam erwähnt. Er war nicht antirussisch eingestellt, wie dies einige Historiker des 19. Jahrhunderts behaupteten, er richtete sich nicht einmal gegen die orthodoxe Kirche im ganzen, sondern er lehnte nur kategorisch jene Methoden ab, die von den Machthabern und der Kirche gegenüber der muslimischen Bevölkerung angewandt wurden. Um ein Revolutionär zu sein, waren viele seiner Vorstellungen zu traditionell und zu naiv. Batïršah propagierte keine religiöse Erneuerung; dafür waren die sozialen Bedingungen in der tatarischen Gesellschaft noch nicht reif genug.

Der Brief Batïršahs an die Zarin zeitigte keine Folgen, zumal er sie wohl nicht einmal erreichte, sondern nur den übrigen Untersuchungsmaterialien

---

[34] *Ibid.*, S. 114-115.

hinzugefügt wurde. Diesem Umstand verdanken wir es wahrscheinlich, daß der Brief erhalten blieb.

Zum Schluß möchte ich noch einen Blick auf die historische Literatur zu diesem Thema werfen und die Bewertung des Aufstandes sowie der religiösen Forderungen Batïršahs beleuchten.

Die russischen Historiker des 19. Jahrhunderts (V.N. Vitevskiy, N.F. Dubronin, S.V. Yeševskiy) bezeichneten den Aufstand als eindeutig antirussisch und rein religiös motiviert, und erblickten in Batïršah einen religiösen Fanatiker.[35] Als die Geschichtswissenschaft in Rußland in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts eine scharfe Wendung zum Marxismus vollzog, stand die ideologisierte sowjetische Wissenschaft vor der schwieri gen Frage, wie man die vielschichtigen Erhebungen der Muslime des Wolga- und Uralgebietes bewerten solle, insbesondere, wie man zu den religiösen Losungen der Aufständischen zu stehen habe. Wie war der Anführer des Aufstandes, ein für seine Zeit bekannter muslimischer Theoretiker, Prediger und Lehrer mit großer Autorität, einzuordnen? Zunächst zogen einige Historiker es vor, sich über den Aufstand gemäßigt zu äußern (Š. Tipeev, F. Tuxvatullin),[36] doch dann gewann der "klassenkämpferische Ansatz" die Oberhand, und selbst der mit den Archivmaterialien gut vertraute A. P. Čulošnikov sah sich gezwungen, den antifeudalen Zug in der Bewegung Batïršahs in den Vordergrund zu stellen. Er erklärte den Aufstand als eine progressive Bewegung gegen die national-koloniale Unterdrückung und stellte ihn als einen Kampf für die Unabhängigkeit dar. Den fortschrittlichen Charakter der baschkirischen Aufstände sah er darin, daß sie die Ausweitung der Leibeigenschaft in Baschkirien aufhielten.[37] Die religiösen Losungen sind in der Konzeption von Čulošnikov jedoch nicht berücksichtigt worden.

In den fünfziger und sechziger Jahren änderten sich die Bewertungsmaßstäbe erneut. Diese neue Wende in der sowjetischen Historiographie war vor allem mit den Anweisungen der kommunistischen Partei

---

35 V.N. Vitevskiy, *I.I. Neplyuev, vernïy sluga svoego Otečestve i ustroitel' Orenburgskogo kraya - biografičeskiy-istoričeskiy očerk*, Kasan 1891; idem, *I.I. Neplyuev i Orenburgskiy kray v prežnem ego sostave do 1758 g.*, tom 1-4, Kasan 1897; N.F. Dubronin, *Pugačëv i ego soobščniki*, tom 1, Sankt Petersburg 1884, S. 254-271; S.V. Yeševskiy, *Sočineniya po russkoy istorii*, Moskau 1900, darin: "Očerk carstvovaniya imperatricï Yelizavetï Petrovnï", S. 3-160.

36 S. Tipeev, *Očerki po istorii Baškirii*, Ufa 1930, S. 54-56; F. Tuxvatullin, *Materialï po istorii baškir*, Ufa 1928, S. 31-33.

37 A.P. Čulošnikov, *Vosstanie 1755 g. v Baškirii*, Moskau - Leningrad 1940; idem, "Feodal'nïe otnošeniya v Baškirii i baškirskie vosstaniya XVII i pervoy polovinï XVIII vv.", in: *Materialï po istorii Baškirskoy ASSR*, čast' 1, Moskau - Leningrad 1963, S. 7-120.

zum Kampf gegen den "bürgerlichen Nationalismus" in den Regionen verbunden. Markantestes Beispiel dieser Direktiven war die bekannte Verfügung des Zentralkommitees der Kommunistischen Partei (VKP [b]) vom 9. August 1944 zur tatarischen Parteiorganisation. Ganz im Geiste solcher Direktiven unterzogen die sowjetischen Historiker auch ihre Ansichten über die baschkirischen Aufstände einer Revision; N.V. Ustyugov nannte sie offen eine reaktionäre Bewegung.[38] Sein Urteil wurde auch in dem "Abriß zur Geschichte der baschkirischen ASSR" von 1956 und in der mehrbändigen offiziellen "Geschichte der UdSSR" von 1967 übernommen.[39] Batïršah, so hieß es darin, sei ein "Ideologe der reaktionärsten Feudalherren, der eine Trennung Baschkiriens von Rußland erwirken wollte" – in den Augen der sowjetischen Historiker jener Zeit eine Todsünde. Auch die Geschichtswissenschaftler der jüngeren Generation waren nicht frei von Schablonen. Der Kasaner Forscher S.X. Ališev beispielsweise, der den Aufstand von 1755 und die Persönlichkeit Batïršahs am ausführlichsten studiert hat, bemerkte als dessen schwache Seite, daß in seiner Ideologie "feudal-reaktionäre" und "reaktionär-muslimische" Ansichten zu finden seien. Dabei unterstrich er, daß man ihn dennoch nicht vollständig als einen Reaktionären und Klerikalen bezeichnen könne (ihn *teilweise* für einen Reaktionären und Klerikalen zu halten, ist nach Meinung Ališevs scheinbar möglich), da er auch die Interessen der werktätigen Massen zum Ausdruck gebracht habe. Gleichzeitig bekräftigte Ališev, daß Batïršahs Ideologie progressiv und er selbst in seiner Zeit ein fortschrittlicher Mensch (*peredovoy čelovek*) gewesen sei.[40] Auf diese Weise versuchte der Historiker, die Forderugen der marxistischen Wissenschaft mit den konkreten Ansichten Batïršahs und dem tatsächlichen Charakter der tatarischen und baschkirischen Aufstände im 18. Jahrhundert in Einklang zu bringen. Überhaupt tendiert die Geschichtswissenschaft in Tatarstan und Baschkirien schon seit den siebziger Jahren dazu, die Persönlichkeit Batïršahs zu heroisieren und sich dabei mit dem religiösen Ursprung seines Handelns abzufinden. Moskauer Historiker nahmen demgegenüber eine unversöhnlichere Haltung ein; dies scheint der Grund zu sein, weshalb die baschkirischen Aufstände des 18. Jahrhunderts

---

38 N.V. Ustyugov, "O xaraktere baškirskix vosstaniy XVII - pervoy polovinï XVIII vv.", in: *Materialï naučnoy sessii, posvyaščennoy 400-letiyu prisoedineniya Baškirii k Russkomu gosudarstvu*, Ufa 1958, S. 86-128.

39 *Očerki po istorii Baškirskoy ASSR*, tom 1, Ufa 1956, S. 119-203; *Istoriya SSSR*, tom 3, Moskau 1967, S. 462.

40 S.X. Ališev, "Abdulla Ġaliyev - Batïrša", S. 42; idem, "Batïrša batïrlïġï", in: *Qazan utlarï*, 1986, No. 2, S. 164-168.

von Forschern aus Moskau und Leningrad (Sankt Petersburg) in den letzten Jahrzehnten nicht mehr näher untersucht worden sind.

Die angeführten Meinungen zeigen, daß die Bewegung Batïršahs ein vielschichtiges Phänomen war, welches sowohl materielle als auch geistig-religiöse Ursachen hatte. Diese Vielschichtigkeit wurde jedoch je nach den in Rußland herrschenden Bedingungen auf eine Dimension reduziert. Es ist nun an der Zeit, diese einseitigen Darstellungen zu revidieren.

Der Aufstand von 1755 ist ein Beispiel für die soziale Differenzierung innerhalb der tatarischen und baschkirischen Gesellschaft deutlich zum Ausdruck: Stimmten die Forderungen der sozialen Unterschicht auf geistig-religiösem Gebiet noch mit denen der feudalen Oberschicht überein und konnten sie auch gemeinsam für größere Religionsfreiheit eintreten, so waren die inneren Widersprüche der Gesellschaft in sozialökonomischen Fragen bereits derart bedeutend, daß die soziale Zugehörigkeit hier zum bestimmenden Moment wurde und viele *staršinas* dazu veranlaßte, der Zarin die Treue zu halten und zur Verteidigung des Throns die Waffen zu ergreifen. Eine solch markante Quelle wie der Brief Batïršahs an die Zarin Elisabeth ist ein beredtes Zeugnis für die sozialpolitischen Gegensätze im Uralgebiet und demonstriert die Gespaltenheit der tatarischen und baschkirischen Gesellschaft, die ein gemeinsames Auftreten der Muslime gegen die Gewaltpolitik des russischen Zarismus unmöglich machte.

# RUSSIAN ADMINISTRATION AND ISLAM IN BASHKIRIA (18th - 19th CENTURIES)

by

Danil' D. AZAMATOV, Ufa

The Bashkirs started to follow Islam most probably in the thirties or forties of the eighth century when a group that was participating in the wars between Khazars and Arabs was initiated into the new faith.[1] However, the early Bashkirs were still ardent followers of Tängrism, the ancient Turkic religion. After his travels to the Volga and Urals in 921-922 the Baghdad legate Aḥmad b. Faḍlān compiled a detailed description of the Bashkirs' religious beliefs, based on worshipping nature and animals with the Sky God Täŋre at the head.[2] Some remnants of ancient concepts were still current among Bashkirs until the late 19th and early 20th century.[3] Their cosmogonic myths of the Sun, Moon and planets reflect primitive perceptions of the structure of the Universe. Epic poems, tales, and historical songs also reveal fragments of ancient totemic beliefs.[4]

During the 10th-12th centuries, Islam was spread in Bashkiria by missionaries from Volga Bulgaria and Central Asia. This process intensified in the 14th century when Islam was officially accepted by the Golden Horde, which at that time also included Bashkiria. Uzbek Xān (1312-1342) made big efforts to convert the pagan tribes to Islam. Bashkir preachers who had visited Volga Bulgaria were actively involved in the missionary work. They converted their countrymen dwelling along the rivers Menzele, Ik, Zaya, Belaya, Ufa, Dema, Čermasan, Karmasan, Ay, and Aškadar.[5] The archaeological materials collected across the Southern Urals provide evidence that "during the 14th century, pagan elements became rare in burial practices, and

---

1 N.A. Mažitov, B.S. Ilyasov, A.P. Sultanova, "O baškiro-mad'yarskoy probleme", in: *Istoriya i kultura narodov Evrazii – drevnost', srednevekov'e i sovremennost'*, Pervïe validovskie čteniya, čast' 2, Ufa 1992, p. 117.

2 A.P. Kovalevskiy, *Kniga Axmeda Ibn-Fadlana o ego putešestvii na Volgu v 921-922 gg.*, stat'i, perevodï i kommentarii, Kharkov 1956, p. 131.

3 M.I. Umetbayev, "Primetï, pover'ya, pogovorki i izrečeniya magometan Ufimskoy gubernii", in: *Spravočnaya kniga Ufimskoy gubernii*, Ufa 1883, pp. 12-14; D.P. Nikol'skiy, *Baškirï*, St. Petersburg 1899; V. Filonenko, *Baškirï*, Ufa 1915.

4 D.M. Azamatov, *Idei svobodomïsliya i ateizma v Baškirii konca XIX - načala XX vv.*, Diss. kand. filosof. nauk., Ufa 1970, pp. 39-40.

5 *Očerki po istorii Baškirskoy ASSR*, tom I, čast' I, Ufa 1956, p. 69.

the overwhelming majority of funerals followed early Muslim rites". In the second half of the 15th century traditional Muslim ritual was accepted everywhere.[6] Four mausoleums were found in Bashkiria, those of Tura Xan, Ḥusayn Bek, "Small Käšänä" and "Bändäbikä", all going back to the 14th century. The mausoleums were the strongholds of Central Asian missionaries in Bashkiria.[7] The incorporation of Bashkiria into the Golden Horde along with the mass shift towards Islam created the conditions necessary for overcoming the Bashkirs' tribal fragmentation which ultimately led to ethnic consolidation of the Bashkirs.

However, despite all successes of Islam during the 14th-16th centuries, the *šarīᶜa*, as the legal norm of Muslim life, was introduced slowly and did not achieve a dominant position. Many Bashkir tribes were still attached to local customary law (*ᶜādāt*). *Šarīᶜa* and customary law had an equal force for north-western tribes, who lived in the area bordering the khanate of Kazan (the Bulyar, Yurmi, Baylar, and Iräkte) and served the Khan of Kazan. In respect to them, F.A. Itkulov's conclusion about the legal dualism of the Bashkirs is quite applicable.[8]

From the 1550s until the first quarter of the 17th century the Bashkir tribes became Russian subjects. Their representatives signed treaties with Czar Ivan IV. One of the conditions of those treaties was religious freedom. Some traditions say that after the conquest of Kazan in 1552, the Czar sent letters to the Bashkirs saying: "...may nobody run away, and may each stay with his faith observing his rituals".[9] Also a Bashkir genealogy (*šäğärä*) mentions a decree of the Czar. This decree, according to the *šäğärä*, "especially treats our lands and religion. They gave their word and took an oath to never force the Muslim Bashkirs into any other religion".[10]

Because of the weakness of its position in Bashkiria, Russia respected the treaty for over 100 years. During that time the Russian migration into the area was limited. The four monasteries in Bashkiria were preoccupied with

---

6 G.N. Garustovič, "Rasprostranenie islama v Yužnoural'skom regione", in: *Problemï duxovnoy kul'turï tyurkskix narodov SSSR*, Ufa 1991, p. 27.

7 N.A. Mažitov, A.F. Yaminov, "Rannemusul'manskie nadgrobnïe pamyatniki-mavzolei Baškirii zolotoordïnskogo vremeni", in: *Problemï duxovnoy kul'turï tyurkskix narodov SSSR*, Ufa 1991, p. 184.

8 F.A. Itkulov, *Metodičeskie ukazaniya, tematika seminarskix zanyatiy i zadaniya po kursu 'Istoriya gosudarstvenno-pravovïx učrežděniy BASSR'*, Ufa 1981, p. 20.

9 *Baškirskie šedžere*, Ufa 1960, pp. 29, 33.

10 *Ibid.*, p. 79.

seizing Bashkir land, and completely failed to conduct any missionary activity.[11]

Starting with the 1680s, the Czarist religious policy became more vigorous. Already at the Great Moscow *Sobors* (Assemblies) of the mid-17th century, Czar Fëdor Alekseevič more than once raised the question of the establishment of a separate Ufa diocese (*eparxiya*) for missionary goals.[12] In 1681, the Government issued several decrees which aimed at Christianizing the non-Russians (*inorodcï*). As of May 16, 1681 the muslim nobility (russ. *murzï*) and Tatars in service (*služilïe lyudi*) were deprived of their lands unless they received baptism. On the other hand, every convert was granted privileges for six years, "servicemen in their service, laborers in their labors".[13] In the same year, a Bishop was nominated for Ufa. Rumors of forced baptisms, among other reasons, caused the Bashkir uprising of 1681-1683. In order to stop it, in June of 1682 the Government announced to the Bashkirs that there existed no decree demanding their compulsory conversion.[14]

The religious factor also played an important role during the following Bashkir revolt of 1704-1711. The tumult was provoked by a decree that was announced by two tax officers (*pribïl'ščiki*), A. Žixarev and M. Doxov, at a meeting of Bashkir clan representatives in August 1704. 72 new taxes were introduced, including those on mosques, mullas, and every person attending services in the prayer house. The Bashkirs were also requested to construct mosques only after the model of Christian churches, to arrange their cemeteries only near the mosques, to register marriages and deaths only in presence of a Russian priest. All this was perceived as a first step towards conversion.[15] Among the leaders of the uprising we find the names of religious figures such as Ismāᶜīl Mullā, Mīrzā Abïz and ᶜAbbās Mullā.[16] The rebels attacked Russian Orthodox churches, 75 of which were burned in the Kazan and Ufa districts before 1709.[17]

---

11 Yu.N. Sergeev, "Cerkovno-monastïrskoe zemlevladenie v Baškirii (konec XVI - seredina XVIII vv.)", in: *Social'no-ekonomičeskoe razvitie Baškirii v konce XVI - načale XX v.*, Ufa 1992, pp. 13-15.

12 N. Černavskiy, "Orenburgskaya eparxiya v prošlom i nastoyaščem", in: *Trudï Orenburgskoy učënoy arxivnoy komissii*, vïpusk I, Orenburg 1900, p. 101.

13 A.Z. Asfandiyarov, "Religioznaya politika carizma v Baškirii", in: *Baškirskiy kray*, vïpusk I, Ufa 1991, p. 4.

14 *Očerki po istorii Baškirskoy ASSR*, tom I, čast' I, pp. 117, 118, 122.

15 I.G. Akmanov, "Baškirskoe vosstanie 1704-1711 gg.", in: *Iz istorii Baškirii*, Ufa 1968, p. 78.

16 *Ibid.*, p. 125.

17 Asfandiyarov, *Religioznaya politika*, p. 5.

After the suppression of the uprising, the Government adopted a more cautious religious policy. It issued privileges to those who converted to Christianity. The decrees of the 15th of September 1720[18] and the 2nd of November 1722[19] liberated them from taxes and military drafts for three years. These regulations remained in force throughout the 18th and 19th centuries.

By the early 18th century, Muslim law became rather common for the Bashkirs and the Mishars. It co-existed with customary law and the general Russian codices. All disputes concerning land, murders, and robberies would be dealt with exclusively by the *voevoda* (military governor) of Ufa. However, his office was far away for many Bashkirs, and people were apprehensive of appealing to it because of widespread corruption. In 1724, the Head of the Chief Directorate for the state-owned factories of Siberia and Kazan V.N. Tatiščev proposed building special towns on Bashkir territory that should serve as legal centers.[20] But these plans were not carried out. The authorities openly admitted their inability to establish their legal order among the Muslim population.[21] Most cases were solved in *šarīᶜa* courts or arbitration tribunals. The judges, mostly mullas and their elders (*āxūnds*), in their verdicts not only followed the *šarīᶜa* but also customary law. Thus, thieves were tied to a horse's tail and the horse was sent off at a gallop.[22]

In the 1720s the Government made some attempts to restrict the *šarīᶜa* court activities. Nevertheless their importance continued to grow. One reason for this was the resettlement of Kazan Tatars into Bashkiria. They brought with them their long tradition of *šarīᶜa* courts. The Bashkirs welcomed Tatar mullas to meet their religious needs. Thus, in 1722, the Bashkirs of the *Kazanskaya doroga* (administrative unit in Bashkiria) addressed the Governmental Senate with a request for the permission to keep three runaway mullas and two *abïzes* (from the arabic word *ḥāfiẓ*, "one who knows the Koran by heart"), "to serve their mosques, and to teach their children".[23]

Certain historians believe that the aggressive propaganda of the resettled Tatar mullas was a decisive reason for the 18th-century Bashkir revolts. For instance, N.A. Firsov wrote that

---

18 *Polnoe Sobranie Zakonov* (PSZ), I. , tom II, No. 3637.
19 *Ibid.*, tom IV, No. 4123.
20 *Materialï po istorii Baškirskoy ASSR*, tom III, Moscow–Leningrad 1949, No. 545.
21 *Ibid.*, No. 549, p. 494.
22 *Ibid.*, No. 568, p. 526.
23 *Ibid.*, tom I, čast' 1, p. 296.

> "the Bashkirs became Muslim fanatics over 50-60 years, and as such they were obedient tools for various real and fake Tatar khans and mullas. The Bashkir region did in fact turn into a colony of Tatars who refused Russian authority and never lost faith in a restoration of the old Mohammedan way of life".[24]

However, the true reasons for the Bashkir uprisings were land expropriation, corruption of local authorities, and feudal yoke as well as religious motives. All social, national, and colonial oppressions were regarded by the majority as an all-embracing attack against the non-Christians (*inovercï*). As a result, almost the entire population, including the religious authorities, joined ranks in the numerous uprisings of the Bashkirs, Mishars, and Teptyars.

Due to the weakness of the state institutions in Bashkiria, Muslim religious authorities remained uncontrolled from the late 16th until the early 18th century. But in the 1730s, the Government started attempts to subordinate *āxūnds* and mullas to local officials. These measures were undertaken within a framework of colonization of the region, which was carried out by the Orenburg Expedition. In her instruction of 1734 to the Expedition Head I. Kirillov Empress Anna Ioannovna ordered that courts should follow the customs of the people inhabiting the area.[25] This instruction was confirmed in the same year by a *Senate* decree, as a result of numerous complaints of Bashkirs, Mishars, and Teptyars about the *Ufa Voevoda* office, which ignored decisions of local arbitration and *šarī'a* courts. The officials summoned plaintiffs and defendants to Ufa and squeezed them for bribes.[26]

During a major Bashkir revolt in 1735-1740, the head of the Orenburg Expedition I.K. Kirillov and the head of the Committee for Bashkir affairs A.I. Rumyancev requested the Government to adopt a program for better control over the region. In a report of December 16, 1735 to Empress Anna Ioannovna, they indicated that all 10 *āxūnds* in Bashkiria were of Kazan Tatar origin and remained uncontrolled by the local authorities. Besides, numerous mullas and *abïzes*

> "proclaim and disseminate their law. In the Aziev and Kil'myak mosques, they circumcize not only Chuvashes and Mordvas, but even Russian fugitives. Without permission they built more mosques and schools than ever before".

---

24 N.A. Firsov, "Inorodčeskoe naselenie prežnego Kazanskogo carstva v novoy Rossii do 1762 goda i kolonizaciya zakamskix zemel'", in: *Trudï imperatorskogo Kazanskogo universiteta,* vïpusk I, Kazan 1870, p. 555.

25 A.I. Dobromïslov, *Materialï po istorii Rossii*, tom I, Orenburg 1900, p. 11.

26 *Ibid.*, pp. 193, 194, 199.

I.K. Kirillov and A.I. Rumyancev considered it necessary to reduce the number of *āxūnds* and to make them "inform [the state authorities] on every mischief without concealing it, and take nobody from any other faith into their religion or circumcize them".[27]

In response, Anna Ioannovna issued the decree of February 11, 1736. It cut the number of *āxūnds* in the region down to four, one for each administrative unit (*doroga*). Although they still were to be elected by the local Muslim community, the final approval was to be given in Ufa. The *āxūnds* had to take an oath of loyalty. According to the decree, new mosques and schools were to be built only after official authorization.[28]

This decree was put through when the rebellion all over Bashkiria was at its peak. Again Muslim religious authorities took part in the popular uprising. The two mosques mentioned above, Kil'myak and Aziev, became headquarters of the uprising and meeting place for the Bashkir representatives. Already in 1736, I.K. Kirillov's troops burnt these mosques down.[29] Many Bashkirs were killed, executed, or enslaved and given away to landlords. Their number reached 30,000, i.e. 12 to 14 per cent of the entire Bashkir population. The atrocities committed by the Czarist troops during the suppression of the revolts of the 17th and 18th centuries led to a demographical stagnation of the ethnos.[30] In the 1740s, the Government completed its religious program; since that time, the higher Muslim religious authorities were totally controlled by the local administration. The Mishar mulla Batïršah Aliev, initiator of the uprising of 1755, in his letter to Emperess Elizabeth mentioned many examples of dependence of *āxūnds* and other Muslim officials.[31]

In the 1730s-40s, the competence of the *šarīᶜa* courts and arbitration tribunals was finally defined. The arbitrators were *staršinas* (Elders) appointed by the chancellery of the Ufa province, and mullas. They dealt with violations of property rights, theft of horses and honey, debt claims, quarrels, fights, etc.[32] Whether the decisions corresponded to Muslim law depended upon the influence of mullas in the court. That is why the sources and historical litera-

---

27 PSZ I., tom 9, 6890, p. 741.

28 Naučnïy arxiv Ufimskogo naučnogo centra Rossiyskoy Akademii Nauk (NA UNC RAN), fond 3, opis' 31, delo 1, fol. 206.

29 *Ibid.*, delo 2, fol. 381.

30 R.G. Kuzeev, *Narodï Srednego Povolž'ya i Yužnogo Urala*, Moscow 1992, p. 137.

31 NA UNC RAN, fond 3, opis' 12, delo 91, fol. 68.

32 N.F. Demidova, "Social'no-ékonomičeskie otnošeniya v Baškirii v pervoy četverti XVIII v.", in: *400-letie prisoedineniya Baškirii k Russkomu gosudarstvu*, Ufa 1958, pp. 51-52.

ture often do not make a difference between *šarīᶜa* and arbitration courts. The former could consist only of *āxūnds* and mullas and dealt with family and property matters (e.g. partition of legacy). Later, these matters were handed over to the sole authority of the Orenburg Muslim Spiritual Assembly.

The prerogatives of both arbitration tribunals and *šarīᶜa* courts were significantly reduced in the 40s. Thus, according to a decision of the Ufa regional office, the arbitration tribunals lost the right to approve of any property deals and to settle land disputes.[33] *Āxūnds* and imams in *šarīᶜa* courts were under heavy pressure of officials, and their decisions could be easily abolished by the *činovniki*. There were only few independent mullas, and occasionally applicants had to go a long way to find them.[34]

Simultaneously with establishing control over the Muslim religious authorities, the Government undertook new measures for a further Christianization of the non-Russian ethnoses in the Povolž'e and the Urals. In 1731 the *Novokreščenskaya komissiya* ("New Baptismal Commission") was founded in Sviyažsk. In 1740 it was renamed *Novokreščenskaya kontora* and existed until 1764. The *Kontora* was given substantial funds to attract Muslims to the Russian Orthodox Church. The converts were exempted from taxes, but these burdens were imposed additionally upon those who kept to their traditional religion. According to A.N. Grigor'ev, these efforts resulted in over 400,000 persons being baptized in the Volga region, although most of them only nominally belonged to the Church.[35] A severe blow was delivered against mosques in the Kazan area. In accordance with the Senate decree of the 19th of November 1742, during the two following years 418 mosques were destroyed because they were situated near settlements that were inhabited by Christians.[36]

In Bashkiria, religious oppression and Christianization were conducted in a way slightly different from that of the neighboring Povolž'e. Voluntary conversion took place mostly during the famine of 1739-1744. At that time, it was common practice among the Bashkirs to sell their children into serfdom, with subsequent baptising.[37] During 1741-1742, 143 Bashkirs were

---

33 A.P. Čulošnikov, *Vosstanie 1755 g. v Baškirii*, Moscow, Leningrad 1940, p. 36.
34 NA UNC RAN, fond 3, opis' 12, delo 91, fol. 60.
35 A.N. Grigor'ev, "Xristianizaciya nerusskix narodnostey, kak odin iz metodov nacional'no-kolonial'noy politiki carizma v Tatarii (s vtoroy poloviní XVI v. do 1917 g.)", in: *Materialï po istorii Tatarii*, vïpusk I, Kazan 1948, p. 243.
36 Firsov, *Inorodčeskoe naselenie*, p. 503.
37 *Materialï po istorii Baškirskoy ASSR*, tom 3, Moscow, Leningrad 1949, pp. 371, 373, 382, 383; tom 5, Moscow–Leningrad 1960, pp. 542-543.

converted to Christianity in the Nagaybak fortress, the regional Christianization center.[38] Mass baptismals took place when Bashkir revolts were suppressed. For instance, in 1735-1740, 11,500 members of rebels' families accepted Christianity after being enslaved as a punishment.[39]

A lot of them tried to return home. According to a report presented to the Senate by a convert named Maksim Yakovlev, most Bashkir serfs in the Tobol'sk district rejected Orthodoxy and fled back to Bashkiria.[40] This happened despite the fact that the apostasy to Islam was severely punished. For this reason Toygil'de Žulyakov and Isaev,[41] both Bashkirs, were burned on pyres in 1738 and 1740 respectively. Following the Bashkirs' incessant complaints about forceful Christianization, the Senate passed a decree on November 12, 1751. According to this decree, a "committee for non-christians for the solution of religious matters" was established which was to investigate and prevent cases of forceful conversion.[42]

Religious oppression was again a reason for the Bashkir uprising of 1755. Its ideologist, Mullā Batïršah Aliev, called for Muslim unity in the struggle against enslavement by Russia. In his writings and sermons, he revealed the anti-Muslim colonial politics and urged his co-religionists to defend their violated rights with weapons.[43]

Demands of religious freedom were also expressed by the appeals of the Bashkirs for the *Uložennaya komissiya* (Statutory Committee), which was active throughout 1767 and 1768. The Bashkir deputies Toktamiš Ižbulatov and Bazargul Yunaev asked to restore the previous number of *āxūnds* and the ways of their election, and to permit construction of mosques and *madrasas*.[44]

Religious oppression of the Volga and Ural peoples was also acknowledged by Yemelyan Pugačëv, the leader of the Peasant War of 1773-1775. In

---

38 N.M. Kulbaxtin, Yu.N. Sergeev, "Religioznaya politika carizma v Baškirii v XVIII v.", in: *Social'no-èkonomičeskoe razvitie i klassovaya bor'ba na Yužnom Urale (Dorevolyucionnïy period)*, Ufa 1988, p. 38.

39 P.I. Ričkov, *Istoriya Orenburgskaya*, Orenburg 1896, p. 56.

40 *Materialï po istorii Baškirskoy ASSR*, tom 4, čast' I, Moscow 1956, No. 468, pp. 386-388.

41 Asfandiyarov, *Religioznaya politika*, p. 6.

42 PSZ I., tom XIII, No. 9904, p. 535.

43 NA UNC RAN, fond 3, opis' 12, delo 91.

44 Kulbaxtin, Sergeev, *Religioznaya politika carizma*, p. 40; D.Ž. Valeev, *Istoriya nravstvennogo soznaniya baškirskogo naroda*, Ufa 1984, p. 56.

his epistle to the Bashkirs, he "bestowed" them with "land, water, fish, dwellings, hay fields, with seas, bread, and with your faith and laws...".[45]

The Czarist policy radically changed during the rule of Empress Catherine II. In May 1773, she declared to the Sinod that "as God Almighty permits any faiths, languages, and beliefs on Earth, Her Majesty likewise wishes to follow His holy will in everything".[46] After this decree it became easier to obtain permissions for the construction of new mosques. This task was now in the competence of *āxūnds*. Many village communities started to build new mosques and to open schools.[47]

The Muslim settlement of Kargalï or Seitovskiy posad (bashk./tat. Qarġalï), founded in the 1740s near Orenburg, developed into a centre of Muslim education. By the time the Orenburg Muslim Spiritual Assembly started its activities, Kargalï had four mosques and several *madrasas*.[48] There the candidates for the position of *āxūnd* were examined. For example, Abdulla (ᶜAbdallāh) Muslyumov, elected as *āxūnd* for the Iset district by local *staršinas* and mullas, had to pass an examination in Kargalï; only after that did he received an authorization from the Governor.[49] In order to produce a favorable impression on the population of Kazakhstan and Central Asia, in the 1780s the Russian Government started to construct stone mosques and *madrasas* along the border of the Ufa province (*namestničestvo*) and the Orenburg region (*oblast'*) with the steppe.[50]

In late 1788 and early 1789, disturbances broke out among the Bashkirs of the Troick and Čelyabinsk districts. They were caused by activities of missionaries and preachers who were dispatched by the Tobol'sk diocese.[51] Afraid of another revolt, the Government decided to suspend all missions and to withdraw the preachers from all dioceses.[52]

Despite the numerous decrees on spiritual matters enacted in the 18th century, the Russian state did not finally recognize Islam and its institutions until the Orenburg Muslim Spiritual Assembly was founded.

---

45 *Krest'yanskaya voyna 1773-1775 gg. na territorii Baškirii*, Ufa 1975, p. 27.
46 Grigor'ev, *Xristianizaciya nerusskix narodnostey*, p. 247.
47 Gosudarstvennïy arxiv Orenburgskoy oblasti (GAOO), fond 6, opis' 4, delo 9958, fol. 205-223.
48 GAOO, delo 9958, p. 224.
49 GAOO, fond 3, delo 116, pp. 22-23.
50 PSZ I., tom 22, No. 16255.
51 Rossiyskiy gosudarstvennïy arxiv drevnix aktov (RGADA), fond 7, opis' 2, delo 2753, fols.1-3, 19, 21, 24.
52 *Ibid.*, fols. 25 b, 28.

*The Establishment of the Orenburg Muslim Spiritual Assembly*

On September 22, 1788, Catherine II signed a decree proclaiming a *Duxovnoe sobranie magometanskogo zakona* ("Spiritual Assembly of Muslim Law") to be founded in Ufa.[53] This legal act had been initiated by the Governor General for the Simbirsk and Ufa province (*namestničestvo*), Baron A.O. Igel'strom, and his Councellor D.B. Mertvago.[54] On May 31, 1788, Igel'strom addressed the Empress suggesting a "special committee" to be established in the regional center and headed by the chief *āxūnd* Muxammadžan Xuseynov (Muḥammadǧān b. al-Ḥusayn). Besides him, the Assembly was to include two paid *āxūnds* and two mullas. Baron Igel'strom's idea was that the office had to test candidates for religious positions. Nevertheless *āxūnds*, mullas, and *azančes* (*mu'addins*) had to obtain final approval from the regional authorities. Despite the fact that the Spiritual Assembly had only limited duties, the Governor General intended to have it still controlled by the administration. Every session was to be attended by two members of a higher court (*rasprava*) and the prosecution office of the province.[55]

Simultaneously with the establishment of the Spiritual Assembly, Igel'strom considered it necessary to reduce the number of Muslim preachers. Empress Anna Ioannovna's decree of February 11, 1736 which cut the number of *āxūnds* down to four was in fact not followed. A reform of the administrative structure of the region abolished the *dorogas* ("tracts") and introduced *uezds* (districts) instead. According to the Governor General, during the late 18th century the state control over Islam noticeably weakened, which resulted in the appearance of an "unlimited" number of *āxūnds*, mullas, and *azančes*. The growth of the number of Muslim religious authorities was explained by Igel'strom with materialistic reasons. A mulla could live at the expense of his co-religionists and avoid any private or state service. Besides, many claimed to possess a religious degree "...in order to travel freely under the pretence of disseminating their faith, and this is a way for them to go abroad secretly".[56]

---

53 *Ibid.*, fols. 32 rev., 39; fond 248, rukopis' 54, kniga 4485, fol. 400; PSZ I., tom 20, No. 16710, p. 1167.
54 G.F. Gudkov, Z.I. Gudkova, S.T. Aksakov, *Sem'ya i okruženie*, Ufa 1991, p. 29.
55 RGADA, fond 16, opis' 1, delo 934, čast' 4, fol. 143, 144 b.
56 *Ibid.*, fol. 144.

Universitäts- u. Landesbibliothek Halle/S.

Itinerant mullas, or vagabonds, as the Governor General used to call them, could be potentially dangerous for the state. According to him, after the proclamation of freedom of faith the empire temporarily loosened the leash and forgot that the Muslim authorities were an influential social group. These bearers of religious ideas, being neither in material nor, moreover, in spiritual affairs dependent upon the authorities, had for some time acquired the ability to influence public opinion in an uncontrolled manner. Of course, this lack of control was relative. Certain among the most prominent mullas remained under control of the authorities. Thus, in 1785 the popular mullas Abdraxim (ᶜAbdarraḥīm) and Džagofer (Ǧaᶜfar) faced trial for their propaganda of Shiite ideology and for calling to arms against the "infidels", which allegedly took place in the village of Axunovo, Troick district. After a short spell in prison, the mullas left the country, and ᶜAbdarraḥīm went to Kabul with all his family.[57]

Bashkir *staršinas* supported the Muslim authorities and their freedom to travel. In February 1789, at a meeting with Igel'strom, representatives of the Bashkirs and Mishars of the *Verxneural'skiy uyezd* said that Christian

> "priests travel around settlements and check the order of services in churches, so their [i.e. the Muslim] religious authorities (*duxovnïe činï*) should also be allowed to travel in order to explain the law to the people".

The representatives justified the need to travel with the paucity of mullas. The Governor General, on the other hand, was certain that itinerant mullas were a threat to the "social good" and diplomatically rejected this idea.[58]

Thrifty Igel'strom planned to spend on the "special committee" not more than 680 silver roubles a year. "This minor expense", the Governor General wrote to Catherine II,

> "will surely be rewarded with all local people of Muslim faith when they recognize to what degree diverse religions in Your Majesty's Empire are esteemed, and therefore they will become all the more attached to You and loyal".[59]

Igel'strom's suggestion served as the basis for Catherine's decree of the 22nd of September 1788. However, the *ukaz* differed from Igel'strom's project in some respects. According to his ideas, the "special committee" would

---

57 *Ibid.*, fond 7, opis' 2, delo 2753, fols. 5 b, 13-14.
58 RGADA, fond 7, opis' 2, delo 2753, fol. 15 ab.
59 *Ibid.*, fond 16, opis' 1, delo 934, čast' 4, fol. 144.

act solely in the Ufa *namestničestvo* and Orenburg *oblast'*, but the Empress expanded its competence over all Russia except for the Tavrida district (Crimea). Further, the Empress decided that the Spiritual Assembly should be headed by a *muftī* and three deputees which were elected in the Kazan province (*guberniya*). Probably, the title "mufti" for the chairman of the Spiritual Assembly was suggested by Muxammadžan Xuseynov. Since 1785 he had been the *āxūnd* working for the Border Expedition (*Pogranič-naya èkspediciya*) and the First (Chief) *āxūnd* of the Orenburg district. His functions related mainly to Russian foreign policy. The position of First *āxūnd* had been established by Igel'strom especially to raise Muxammadžan Xuseynov in rank, as he often had to go abroad on diplomatic missions. His "internal" responsibilities were limited to issuing permissions for the construction of new mosques.

The Government took care about the well-being of the first Muftī Muxammadžan Xuseynov, who was to receive an annual salary of 1,500 silver roubles; he was also allowed to buy land in Bashkiria. The existing laws prevented Orthodox priests from acquiring real estate. For this reason the province Prosecutor Timašev declared that also for the mufti as the top Muslim hierarch "there was no law permitting him to buy land from the Bashkirs". The Senate replied that "...Orthodoxy dominating in Russia has nothing to do with what the Muslim faith permits; equally its priests obey different laws".[60] This legal problem was settled by Catherine II when, in a decree of January 26, 1793, she allowed the mufti "...to buy unoccupied land from the Bashkirs legally, and to settle it with persons of other faith which were bought abroad; he and his descendants may sell the land".[61]

The Muslim Spiritual Assembly was solemnly opened on the 4th of December 1789 in Ufa. By this act a town with not a single mosque and only 2,000 male inhabitants in the late 18th century, of them not more than 30 Muslim Tatars,[62] became for a long time the centre for Russian Muslims. The choice fell on Ufa because it was the center of the province where the main authorities were located. Thus, the new organization was added to the list of regional administrative institutions.

The word "Orenburg" in its name misled some scholars to consider the town of Orenburg as its initial location. Thus, Z.A. Išmuxametov wrote: "The government of Catherine II established in 1782 the muftiate and in

---

60 PSZ I., tom 23, No.16897, p. 164.
61 *Ibid.*, No. 17099, p. 399.
62 *Istoriya Ufi*, Ufa 1976, p. 44.

1788 the Orenburg Muslim Spiritual Assembly which later moved to Ufa".[63] The truth is that this institution had originally been called *Ufimskoe*,[64] and was moved to Orenburg in 1797 along with other administration units when the Ufa *namestničestvo* was transformed into the Orenburg *guberniya*.[65] Since then it was called Orenburg Muslim Spiritual Assembly, even after it returned to Ufa in late 1802 - early 1803.[66]

The Mufti's speech on the occasion of the inauguration session of the Spiritual Assembly was full of philosophical aphorisms and most flattering epithets for the Russian Empress. He said:

> "Great is the joy of the Russian Son that Catherine rules him... But with whom he might share this joy? Must it be only someone who is guided by the spirit of the Gospel? Those who think so are wrong. A real mother never cares about differences in faith, but only about the righteousness of the heart".

Further, Muxammadžan Xuseynov listed the Empress' favors towards the Muslims, such as "...tolerance for our faith, freedom of professing it, printing of the sacred Alkoran, construction of mosques and Muslim schools". He called upon his comrades to remain faithful to Catherine II, being "...permanent and eager pursuers of general good and quiet".[67]

An official religious body needed a legal basis. Already on the 6th of December 1789 Baron Igel'strom presented a draft statute for the Spiritual Assembly.[68]

These statutes for the "Religious Assembly of Muslim Law" especially emphasized the fact that it was subordinated to the administration of the Ufa *namestničestvo* and had rights that were equal to those of secondary courts. This point was in accordance with the unification of administration that was undertaken in the second half of the 18th century by Igel'strom. He suggested a strict reglamentation for the appointment of religious officials, *azančes*, mullas and *āxūnds*. There were to be two *āxūnds* for each district with a concentrated Muslim population, regardless of the number of parishes. Scholars without office ("*ulemi*") were considered illegitimate. To obtain a position of a religious office one had to pass a complicated procedure. Initially, a mulla was elected at the village level; this was reported to the local (*guberniya*)

---

63 Z.A. Išmuxametov, *Social'naya rol' i èvolyuciya Islama v Tatarii,* Kazan 1979, p. 32
64 RGADA, fond 16, opis' 1, delo 990, fol. 1.
65 *Materialï po istorii Baškirskoy ASSR*, tom IV, čast' 1, Ufa 1956, p. 255.
66 GAOO, fond 6, opis' 2, delo 942, fols.14 b, 15.
67 RGADA, fond 16, opis' 1, delo 934, čast' 5, fols. 81-82.
68 *Ibid.*, pp. 71-72.

government by the *ispravnik* or the chief of the *kanton*. The government verified the validity of the election and arranged an examination at the Spiritual Assembly. This examination had to be attended by two members of a higher court who could declare all decisions null and void if any laws were violated. However, this regulation remained valid only during the last decade of the 18th century. The persons who had passed the examinations received a license (*ukaz*) from the (*namestničestvo*/*guberniya*) province.[69]

Igel'strom further wrote a draft for the regulations concerning the rights and duties of the Orenburg Muslim Spiritual Assembly. Part One extensively dealt with family law. The Governor General wrote that "the Muslims are in some respects driven away from justice and law", especially, as he thought, in regard to marriages and divorces.[70] Igel'strom wanted to improve the situation by assimilating the Muslim tradition to the European. For instance, prior to a marriage, the bridegroom was to announce the forthcoming event at three Friday services. Analogously, the husband was to announce a divorce. Every religious official signing a divorce was to report its reasons to the Spiritual Assembly. The Assembly was to keep an eye on the conditions of marriages and divorces. In case it decided that law had been violated, it was to revoke the decisions of the local mullas. Yet throughout the 19th century, only the divorce prescriptions were observed.[71]

Part Two of Igel'strom's draft regulated the construction and functioning of mosques. It was confirmed that permissions for the construction of mosques had to be given by secular authorities, as it was practiced since 1735. But now the Spiritual Assembly also received a say in the matter. "Everyone wanting to build a mosque should request permission from the Spiritual Assembly of Muslim Law. The Assembly would review the request and the circumstances which prove the necessity [of the construction] and would present the case to the local government".[72] Exactly like the Russian Orthodox population, the Muslims were allowed to have one mosque per 100 households (*dvor*). The number of mullas for one mosque was not specified, although the first draft had demanded that it should never be more than two. All mullas in mosques and schools were directly subordinate to the *āxūnds* of the *uezd*.

---

69 *Materialï po istorii Baškirskoy ASSR*, tom 5, pp. 563-564.
70 *Ibid.*, p. 563.
71 *Ibid.*, p. 564.
72 *Ibid.*, p. 563.

Part Three of the draft reviewed punishments for religious offences (neglect of prayers, adultery, drinking alcohol, etc.). For such violations against the *šarīʿa* the Qurʾān prescribed physical punishment. Igel'strom wrote: "... May neither a religious official, nor the Spiritual Assembly itself dare birch anybody or have anybody birched". Reprisals of that kind were to be replaced with public repentance, additional attendance of the mosque or even staying there under arrest.[73]

In the fourth part, Igel'strom demanded that "the Muslim Spiritual Assembly ... supervise all schools... and that it keep an eye on the teaching in them". The schools were to be opened at mosques; a ban was imposed on any other place. The opening of schools was regulated analogously to the prescriptions for mosques. School teachers (*mudarris*) were appointed after an examination at the Spiritual Assembly and were obliged to present a list of their pupils to the Governor General every month.[74]

This draft was never officially accepted by the supreme authorities. However, its regulations were followed by the Spiritual Assembly, and many of them came to be included in governmental decrees. Igel'strom considered his project as being in keeping with the principals of the Muslim faith.

Igel'strom's proposal pursued the requirements of the state but also met the needs of the local Muslims. Throughout decades, local and higher authorities at all levels had been showered with complaints of Muslims. But because of their ignorance of local traditions and Muslim law they were unable to produce any decisions on these complaints. Igel'strom wanted the religious body to assume the function of an appeal court. He stated that "...anybody not satisfied with a decision by a mulla or *āxūnd* would announce his complaint to the Spiritual Assembly and request an investigation of his case". Thus, the Spiritual Assembly became an office to supervise mullas and *āxūnds*.[75]

The foundation of the Orenburg Muslim Spiritual Assembly by the government of Catherine II pursued certain external political goals as well. Since the very beginning, Mufti Muxammadžan Xuseynov was supposed to be a Russian agent for Kazakhstan and Central Asia. Along with him, a group of Tatar mullas was employed as diplomats and confidants (intelligence officers), and their services were most handsomely paid for. So, *āxūnds*

---

73 *Ibid.*, p. 566.
74 *Ibid.*, p. 567.
75 *Ibid.*, p. 563.

Abdulfatix (ᶜAbdalfātiḥ) Abdulsalyamov and Abdulsalyam (ᶜAbdassalām) Abdulnasïrov, as well as Mulla Gubaydulla (ᶜUbaydallāh) Fatkullinov received valuable gifts from the Government for carrying out spy operations. Their travel expenses were reimbursed and they were given the rights of tax-free trade.[76]

After the establishment of the Spiritual Assembly, the Mufti intensified his activities in the South. Already in January 1789 he followed Baron Igel'strom's suggestion and sent letters to the Orda as the "spiritual teacher of the Kirgiz and Kazakh (*kirgiz-kaysackiy narod*)". Some Kazakh *staršinas* relayed the Mufti's instructions to Bukhara and Khiva for expertise. The "offensive claims" of Muxammadžan Xuseynov were strictly opposed. The *ᶜulamāᵓ* of Bukhara and Khiva were especially enraged by the fact that the Mufti justified the war of Orthodox Russia against the Ottoman Sultan who was considered to be the leader of all Muslims. In winter 1789, Muxammadžan Xuseynov spent two months in Ural'sk where he held conferences with Kazakh *staršinas* and religious leaders. This visit was a success: the *staršinas* and the mullas recognized the Mufti's spiritual authority.[77]

The Orenburg Muslim Spiritual Assembly was part of the bureaucratic system of the Russian Empire. Since 1803, it was supervised by the Chief Prosecutor (*ober-prokuror*) of the Holy Synod (*Svyateyšiy sinod*), *knyaz'* A.I. Golicïn. On July 25, 1810, the Spiritual Assembly was included into the new Chief Directorate for Spiritual Affairs and Foreign Faiths (*Glavnoe upravlenie duxovnïx del i inostrannïx ispovedaniy*). There it lay within the responsabilities of the Fourth Department for Non-Christian Religions. The Orthodox clergy most negatively reacted to this formal equalizing of the Russian Orthodox church with other beliefs.[78] On February 2, 1832, the Chief Directorate for Spiritual Affairs and Foreign Faiths was integrated into the Ministry of the Interior as its special Department of Alien Spiritual Affairs. Later, for a brief period between August 6, 1880 and March 16, 1881, it was given independence, but after that it was again placed under the Ministry of the Interior.

The subordination of the Spiritual Assembly to supreme governmental institutions was obvious. The Department for Spiritual Affairs and Alien Beliefs had to control the passed decisions and to arrange regular inspections.

---

76 RGADA, fond 16, opis' 1, delo 992, fols. 37, 48; delo 934, čast' 5, fols. 53-56.
77 RGADA, fond 16, opis' 1, delo 934, čast' 5, fols. 101-105; delo 991, fols. 26 b, 33-35.
78 *Russkoe pravoslavie — vexi istorii*, Moscow 1989, pp. 320-321.

The Department was ordered to work out a strategy of how to realize governmental measures in Muslim environment.

On local level, the Spiritual Assembly had been controlled by the Ufa *namestničestvo* government until 1796, and by the Orenburg *guberniya* government in 1796-1865. At the same time, the Spiritual Assembly was subject to inspections by the Governor General and the Commander-in-Chief of the Bashkir-Mishar Host (*Baškiro-meščeryakskoe voysko*). In 1865, when the Orenburg *guberniya* was split into the Ufa and Orenburg *guberniyas*, the Spiritual Assembly was subordinated to the Ufa *guberniya* government. In 1865-1881, it was supervised by the Orenburg Governor General N.A. Kŕižanovskiy.

The relationships between the Spiritual Assembly and the local administration remained rather complicated throughout the 19th century. More than once the Assembly tried to get rid of administrative control. The problem was first raised by Muxammadžan Xuseynov. When by the early 19th century it became evident that the local administration was depriving the Spiritual Assembly of the slightest independence, the Mufti appealed to Alexander I. He accused the regional authorities of disrespecting his person and "to some extent even the Muslim faith".[79] Muxammadžan Xuseynov requested the permission to transfer the Spiritual Assembly to some other place where he could do his work without obstruction. This complaint resulted in a decree of the Orenburg Military Governor (*voennïy gubernator*) G.S. Volkonskiy, who stated that the Mufti should be given all possible respect and assistance.[80]

Nevertheless, the tension between the administration and Spiritual Assembly continued to grow. In late 1804, the Mufti addressed the Senate with a program for a radical reorganisation of the structure of control over the Muslim religion in the Empire. Muxammadžan Xuseynov reasoned that since the time

> "the office was founded, local authorities had never missed a chance to demonstrate their power over it. As a consequence, the Assembly declined in strength and would soon have no other rights but its name".[81]

He suggested a central office for Muslim affairs to be founded in St. Petersburg, with branches in the areas which were most densely inhabited by

---

79 GAOO, fond 6, opis' 2, delo 942, fol. 2.
80 *Ibid.*, fols.11, 14 b.
81 GAOO, fond 6, opis' 3, delo 2411, fol. 72 b.

Muslims. Muxammadžan Xuseynov further suggested that all legal suits which were started against the Mufti, *āxūnds*, mullas, and *azančes* should first be investigated by the Assembly. The Assembly should also take over their defence in civil courts.[82]

The Mufti's project was opposed by the Orenburg Civil Governor (*graždanskiy gubernator*) I. Frizel'. Frizel' admitted that local authorities had interfered with the activities of the Spiritual Assembly, but according to him, this resulted from the imperfect legal basis. The Civil Governor was against the application of *šarīᶜa* regulations in disputes. He strongly objected the idea of a special Muslim directorate, as "...the Muslim power over the local Muslim people should by no means be strengthened, whatever the reasons were". He considered Muxammadžan Xuseynov's desire for a central body as an ambitious attempt to avoid control by the local administration.[83]

This problem continued to be discussed. In 1815, Muxammadžan Xuseynov submitted a letter to the Minister of Justice in which he requested assistance in strengthening his spiritual authority and in liberating the Spiritual Assembly from interference by the heads of Kantons and by inferior *zemstvo* courts. The Ministry of Justice turned his request down.[84]

At the same time, a trend towards decentralization of Muslim religious control developed from below. For instance, in 1802-1803, Mulla Xabibulla (Ḥabīballāh) Xuseynov of the village of Služilïy Ur (*Carevokokšayskiy uezd*, Kazan *guberniya*) travelled within the Saratov *guberniya*. He called for the establishment of separate spiritual departments in the *guberniyas* of Penza, Saratov, Simbirsk, and Kazan. He was assisted by his *murīds*, Imām Šaban (Šaᶜbān) Muslimov and Imām Rafik (Rafīq) Suleymanov.[85] In summer 1804, Xabibulla Xuseynov attempted to accomplish his plans in St. Petersburg.[86]

This propaganda was not in vain. Most Muslims of Saratov *guberniya* supported the idea of a separate Spiritual Assembly. In order to keep the situation under control, in August 1804 the Governor of Saratov suggested the establishment of a Saratov Muslim Spiritual Assembly, which should be subordinated to the one in Orenburg. Its staff was to include three assessors (mullas) which were to be elected by "the best *murza*s and Tatars", furthermore two scribes, and one interpreter. One of the members was to be ap-

---

82 *Ibid.*, opis' 2, delo 1555, fol. 23 b.
83 *Ibid.*, opis' 3, delo 2411, fols. 76 ab, 80 b, 82.
84 GAOO , fond 6, opis' 3, delo 5008, fols. 7 b, 19.
85 *Ibid.*, opis' 2, delo 6541, fols. 5b, 6.
86 *Ibid.*, delo 1026, fol. 17 b.

pointed Mufti. The Saratov Muslim Spiritual Assembly should be financed by voluntary donations from mullas. At the same time, the Governor wanted "...to restrict the Tatar's liberty to change their spiritual leadership at their own discretion". For this reason the radical separatist imams Šaban Muslimov and Rafik Suleymanov were imprisoned.[87]

In 1808, the Kazan Muslim officials and merchants demanded a separate independent religious department, too. They were also supported by the local authorities.[88]

The Orenburg *guberniya* government for a long-time opposed any changes in the law on religions. But in 1822 it acknowledged the necessity to open separate Spiritual Assemblies in any region with Muslim enclaves. The *guberniya* officials supported the idea of a Higher Muslim Administration in St. Petersburg as a supreme spiritual body. It should consist of the most revered *āxūnds* and consider all appeals against decisions of local religious bodies.[89]

None of these projects was realized, instead the Orenburg Mohammadan Spiritual Assembly managed to defend its original prerogatives. On the first of December 1826, a Senate decree confirmed the competence of the Spiritual Assembly in family, property, and other affairs.

The Spiritual Assembly never ceased its attempts to get rid of local administrative supervision. In 1838, Mufti Gabdraxim (ᶜAbdarraḥīm) Gabdessalyamov, and in 1855, Mufti Gabdulvaxid (ᶜAbdalwāḥid) Suleymanov requested that the Assembly be equaled in rights with the regional administration. However, the government referred to the fact that in accordance with the decree of December 23, 1831, the Tavrida Muslim Spiritual Assembly was also subordinate to the regional administration. The same law had to be applied to the Orenburg Spiritual Assembly. In 1855, the Ministry of the Interior strictly advised the Spiritual Assembly to remain unconditionally subordinate to the *guberniya* administration.[90]

During the late 19th century, the governmental control over the Spiritual Assembly even strengthened. Certain steps in that direction were made by the Orenburg Governor General N.A. Kŕižanovskiy. In 1866, he suggested that the Assembly should include a Russian governmental official with wide

---

87 *Ibid.*, opis' 2, delo 1026, fols. 5, 6, 9 b.
88 GAOO, fond 6, opis' 3, delo 2411, fol. 86.
89 *Ibid.*, opis' 4, delo 8085, fol. 201 b.
90 Central'nïy gosudarstvennïy istoričeskiy arxiv Respubliki Baškortostan (CGIA RB), fond I-295, opis' 3, delo 1, fols. 13 b, 14, 41, 41 b, 50.

competences.[91] In 1872, the Ufa Governor Ušakov submitted to the Ministry of the Interior a note in which he proved the necessity of disbanding the Orenburg Muslim Spiritual Assembly. "The very existence of this spiritual institution strengthens [the Bashkirs' and Tatars' - D.A.] tribal and religious unity, as well as the viability of their religious superstitions", the Governor wrote.[92] He believed that a closure of the office would not result in any protests of the Muslim population but would deliver a severe blow to the position of the Muslim religious authorities.[93] The problem was discussed at the Cabinet sitting of June 12, 1875. Taking into account a possible tumult, the Cabinet rejected the idea, but at the same time stressed the need for a more rigid control over the Assembly. For that purpose, the local administration was recommended to appoint special officers.[94]

On the basis of this decree, in 1875 the Orenburg Governor General Kŕižanovskiy appointed a special official to supervise the Assembly's activities. According to his orders, the official had to evaluate all decisions passed by the Assembly, audit it twice a year, review the complaints from the population, and control the activities of the Assembly members and assessors.[95]

In the late 19th century, the Russian Orthodox Church attempted to disband the Spiritual Assembly. In his report of 1886, the *ober-prokuror* of the Synod K.P. Pobedonoscev emphacized that

> "the Ufa and Orenburg bishops considered the Mufti and the Muslim Spiritual Assembly not necessary, for the *guberniya* authorities could control the Muslims in all matters of their faith".[96]

The Ministry of the Interior asked Pobedonoscev to keep silent about his plans of transformations in the religious sphere in order not to provoke the Muslims.[97] However, the Orthodox missionary press openly demanded the Goverment to disband the Spiritual Assembly.[98] Nevertheless, the central governmental institutions remained reluctant to introduce any changes in the mechanisms of control of the Muslim faith. They were afraid of tumults

---

91 Rossiyskiy gosudarstvennïy istoričeskiy arxiv (RGIA), fond 821, opis' 8, delo 594, fol. 33 b.
92 *Ibid.*, delo 601, fol. 143 b.
93 *Ibid.*, fol. 152.
94 *Ibid.*, delo 616, fols. 49 b, 52 b.
95 CGIA RB, fond I-9, opis' 9, delo 359, fols. 22-23.
96 RGIA, fond 821, opis' 8, delo 791, fol. 7.
97 *Ibid.*, fol. 88 b.
98 Ye.N. Voronec, *Nužnï dlya Rossii muftii*, Moskau 1891; *Pis'ma N.I. Il'minskogo k ober-prokuroru Svyateyšego Sinoda K.P. Pobedonoscevu*, Kazan 1895, p. 174; Černavskiy, *Orenburgskaya eparxiya*, pp. 85, 123-127.

among the population, as the Muslims immediately reacted even to sporadic rumors about a prohibition of their religion or forced Christianization.

Thus, the Czarist Government did not have a consistent policy in regard to Islam during over two centuries after the annexation of the Kazan khanate and Bashkiria. In principle, the relationship between State and Islam developed from confrontation towards cooperation. The Orenburg Muslim Religious Assembly founded in 1788 signified that Islam was finally recognized officially as a faith which had to be tolerated.

With the foundation of the Muslim Spiritual Assembly the Government had in mind several goals. Primarily it wanted to control the Muslim religious authorities and to use them in order to promote the state policy among the Muslims both inside and outside Russia. At the same time, legal restrictions were set to prevent the Spiritual Assembly from widening its influence over the social life of the Turkic peoples. In the late 18th and early 19th centuries, reliable control mechanisms for the Orenburg Muslim Spiritual Assembly were created. They included the double subordination of the religious body to the local administration and to the central government, which was represented by the Department of Spiritual Affairs and Alien Beliefs, an integral part of the Ministry of the Interior.

Throughout the 19th century, the Orenburg Muslim Spiritual Assembly kept attempting to raise its statute and to get rid of the supervision, first of the Orenburg and later of the Ufa administrations. The Government rejected everything done in that respect.

By the late 19th century the control became even more rigid. However, the Government did not ultimately disband the Orenburg Muslim Spiritual Assembly, although this was more than once suggested by high state officials and Orthodox missionaries.

# THE DEVELOPMENT OF REGIONAL ISLAMIC IDENTITY IN IMPERIAL RUSSIA: TWO COMMENTARIES ON THE *TAVĀRĪX-I BULḠĀRĪYA* OF ḤUSĀMADDĪN AL-MUSLIMĪ

by

Allen FRANK, Takoma Park

Historians studying Islamic communities in Imperial Russia have, as a rule, perceived and emphasized an adversarial relationship between Russia's Islamic communities and the Russian authorities which, as these historians would have it, sought to exterminate the cultural identity of these Muslims and assimilate them into Russian society. Such a model certainly had its analogical advantages during the Cold War and continues to be attractive to nationalist historians in Turkey and the former Soviet Union and their like-minded colleagues in the West. The case of the Volga-Ural Muslims is perhaps the best example of this tendency. These Islamic communities were conquered and incorporated into Russia in the 16th century and remain part of Russia to the present day. However, the historical relationship between these Islamic communities and the Russian state is far more complicated than the current national paradigm allows. As a matter of fact, a great part of the historical development of these communities, which includes the development and permutations of communal identities over many centuries, took place in the context of Russian Imperial rule. Current studies of identity among Volga-Ural Muslims have focused almost exclusively on Islamic reformism, known as jadidism, which came forth to challenge the older and more established local Islamic institutions that had developed as a result of centuries of cooperation with and support of the Russian authorities. The fact remains, however, that reformist ideas were held and disseminated by only a small segment of Volga-Ural Islamic society, primarily intellectuals and merchants, while the overwhelming majority of Volga-Ural Muslims, namely, the "clergy", peasants, nomads and urban craftsmen, continued to hold more established ideas of religious practice and religio-communal identity. These more widely held Islamic conceptions were articulated in the historiography of these communities; and this centuries-old historiographical tradition, which has unfortunately been completely ignored by Western his-

torians, is our richest source for the developments in Volga-Ural Islamic communal and political identity within the Russian Empire.

The study of pre-Revolutionary Tatar historiography has tended to be dominated by the study of the works of Tatar modernist historians, and especially those of Šihābaddīn al-Marǧānī (Šihabetdin Märǧani).[1] Long before the development of a "Tatar" identity adduced by Marǧānī and his successors, Volga-Ural Muslims possessed their own Islamic communal identity which was shaped both by the political and cultural consequences of Russian domination and by this historiographical tradition in which a communal Islamic identity was articulated, debated and ultimately strengthened.

The historical cornerstone of this identity was the Islamic Bulghar state, which emerged along the middle Volga with the conversion of the Bulghars to Islam in the 10th century AD. Volga-Ural Muslims considered the conversion of the Bulghars to have resulted in the genesis of their community. Thus, being a Muslim from the Volga-Ural region implied being a Bulghar; and the history of the Volga-Ural Muslims was a history of Bulghar. This "Bulghar/Islamic" identity did not disappear with the advent of jadidism, but rather challenged the modernist-inspired "Tatar" identity, sometimes violently, down to the 1917 Revolution,[2] and a secularized form of "Bulgharism" continues to make its case in Tatarstan today.[3]

This study will examine two such "Bulgharist" histories from the late 19th century. These works, the *Tavārīx-i bulġārīya* of Mullā Ḥusayn b. Amīrxān Yāngī Bistāwī and the *Tavārīx-i bulġārīya yākī Taqrīb-i Ġārī* of Mullā Muḥammadᶜalī Čuqrī, have been largely ignored by historians of Volga-Ural Muslims and provide insight into the development of a regional Islamic identity in Imperial Russia. In addition, these histories are in their own right very useful sources for the history of Islamic culture in Russia.

---

1 See: Uli Schamiloglu, "The Formation of a Tatar Historical Consciousness: Şihabäddin Märcani and the Image of the Golden Horde", in: *Central Asian Survey* IX/2 (1990), pp. 39-49; Ayse Rorlich, *The Volga Tatars,* Stanford 1990, pp. 50-54; S.M. Mixailova, "Š. Mardžani v sovremennoy sovetskoy istoriografii", in: *Mardžani – Učëniy, mïslitel', prosvetitel',* Kazan 1990, pp. 37-47.

2 An example of such a challenge was the Vaysī Naqšbandī brotherhood which explicitely rejected the use of the ethnonym "Tatar". See: Chantal Quelquejay, "Le Vaïsisme à Kazan", in: *Die Welt des Islam* VI/1-2 (1959), pp. 91-112.

3 See: Abrar Karimullin, *Tatarï - ètnos i ètnonim*, Kazan 1990; A.X. Xalikov, *Berenče däülät,* Kazan 1991.

### *Turkic-Islamic Historiography of the Volga-Ural region*

Turkic historical literature in the Volga-Ural region has a long history, predating the works of Marğānī who, in some studies, has mistakenly acquired a reputation as the founder of Tatar-language historical literature.[4] Nearly all of the works we possess date from after the Russian conquest of Kazan in 1552.[5] This historiography can be devided into two broad categories, "learned" and "local". "Local" histories include *šäğärä*s (genealogies) and village histories.[6] The earliest "learned" work written after the Russian conquest is the *Ğāmi*ᶜ *at-tavārīx* of Qādir ᶜAlī Bek, written in the Khanate of Kasimov around 1602.[7]

Another important source, dating from the late 17th century is the *Dastān-i Čingiz-Nāma* by an anonymous author.[8] This work relates popular traditions associated with Čingiz Xān and his descendants and it appears to have been largely based on oral sources. This work was popular among Volga-Ural Muslims and remained an influential source among this region's Islamic historians down to the late 19th century.

The most influential of all the Tatar narrative histories was the *Tavārīx-i bulġārīya* of Ḥusāmaddīn b. Šarafaddīn al-Bulġārī al-Muslimī.[9] Due to its discussion of 18th century events and personalities this work was probably composed at the end of the 18th century, even though its author identifies himself as living in the second half of the 16th century. Muslimī's work was clearly the most influential and widely read history among Volga-Ural Muslims down to the beginning of the 20th century; it was printed in four different editions and exists in over sixty manuscript versions, more by far than any preceding or subsequent work. Presumably, its author used as his

---

4 Rorlich, *The Volga Tatars*, p. 51.

5 For an important exception see: Ahmed Velidi Togan, "Kazan Hanlığında Islâm Türk Kültürü (Kanunî zamanında 1550'de Kazandan gönderilen bir rapor)", in: *Islam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 3/3-4 (1959-60), pp. 179-204. For a Russian translation of this work see: Farid Xakimzyanov (tr.), "Zafer-name-i vilayet-i Kazan", in: *Ėxo vekov / Ğasïrlar awazï* 1995 (May), pp. 83-92.

6 See: R.G. Kuzeev, *Baškirskie šedžere*, Ufa 1960; M.I. Axmetzyanov, *Tatarskie šedžere*, Kazan 1990; R.A. Šaixiev, *Tatarskaya narodno-kraevedčeskaya literatura XIX-XX vv.*, Kazan 1990.

7 For a discussion of this work see: M.A. Usmanov, *Tatarskie istoričeskie istočniki XVII-XVIII vv.*, Kazan 1972, pp. 33-96.

8 *Ibid.*, 97-133.

9 For the manuscripts, publications and Russian translations of this work see Allen J. Frank, *Islamic Regional Identity in Imperial Russia: Tatar and Bashkir Historiography in the Eighteenth and Nineteenth Centuries* (Unpublished Ph.D. Dissertation, Indiana University Bloomington, 1994), pp. 49-110; see also Usmanov, *Tatarskie istoričeskie istočniki*, 134-135.

sources the *Dastān-i Čingiz-Nāma*, numerous village histories and genealogies and most likely oral sources as well. The work's obvious popularity demonstrates its reflection of widely held conceptions of communal identity and Islamic heritage among Volga-Ural Muslims in the Russian Empire. The appearance of commentaries on Muslimī's treatise, the reformer Marğānī's vitriolic denunciation of the work and its author, and the appearance of parts of Muslimī's work in Tatar and Bashkir folklore indicate that Muslimī's vision of Volga-Ural Islamic history was shared by many Tatar and Bashkir Muslims.[10]

The structure and contents of the work are unusual for an Islamic historical treatise. The work consists of three sections, as well as a short introduction and conclusion. The first section is an assortment of chapters disscussing such variegated topics as the origins of the Arabic months and days of the week, the seas, the seven climes, famous rivers, springs and mountains, astrological divination and wondrous features of the earth.

The second section addresses the history of Bulghar, that is, the Volga-Ural region. The first chapter in the section narrates the conversion of the Bulghar khan Aydār to Islam, which (according to Muslimī) occurred in the ninth year of the *hiğra* (631 AD) and is performed by three Arab companions (*ṣaḥābas*) of the Prophet Muhammad.[11] This section is followed by a list of the followers (*tābiʿīn*) of the *ṣaḥābas* and the regions from which they came and the locations of their tombs. These chapters also detail the conversion to Islam of various Bashkir and Misher-Tatar communities located in Bashkiria. This part of the work also lists female *tābiʿūn*, scholars and jurists from Bulghar and the works which they wrote. The last chapter in this section discusses sufi shaykhs and saints (*awliyāʾ*) whose tombs are located in the Volga-Ural region. Here Muslimī describes the spread of sufism to Bulghar, which he attributes to the *murīds* of Xwāğa Aḥmad Yasawī. Muslimī lists many local sufis and saints, but also mentions the Central Asian Naqšbandī shaykh Xwāğa Aḥrār, and other famous Islamic figures as being buried in the Volga-Ural region.

The final section, entitled *xātima* (conclusion) narrates the various conquests of Āqsāq Tīmūr (Tamerlane). In this section Timur invades China and

---

10 See Šihabetdin Märğani, *Möstäfadel-äxbar fi äxvali Qazan vä Bulğar*, Kazan 1989, pp. 187-196. This work is also discussed in Frank, *Islamic Regional Identity*, pp. 196-212.

11 Bashkir and Tatar legends on the conversion of the Bulghars to Islam, which were published in the 1980's, are almost identical to the conversion legend in the *Tavārīx-i bulğārīya*. See: *Bašqort xalïq iğadï - Riüäyätlär, legendalar*, Ufa 1980, pp. 149-150; *Tatar xalïq iğatï - Rivayätlär häm legendalar*, Kazan 1987, pp. 24-26.

defeats the "infidel" ruler Čingiz Xān, who refuses the summons to convert to Islam. Timur is then called by Xiḍr to come to the aid of Bukhara and Samarkand, which have fallen to the Shiite ruler Nādiršāh. Timur comes to Central Asia and defeats the Shiites, finally killing Nādiršāh himself in Meshhed and liberating the Sunnite communities. Timur is then summoned by Xiḍr to go to Istanbul and kill the Sultan there, Mahdī, who is ignoring the laws of Islam by smoking tobacco, drinking coffee and engaging in pederasty. Dutifully, Timur goes to Istanbul, captures the city and kills the Sultan. Timur then goes with his army to Astrakhan via Dagestan. From Astrakhan Timur goes up the Volga to conquer Bulghar, whose rulers and learned men are engaging in legal sophistry to avoid their duties as Muslims, but are not, Muslimī informs us, engaging in pederasty. After a lengthy legal debate between the scholars of the opposing camps, Timur storms the city, kills the Bulghar khan Bekčura, and destroys the site. Acting on his own initiative, Timur decides to summon the Russians to Islam and invades their country, Vladimir. However, Xiḍr again appears to Timur in a dream and tells him not to convert the Russians since only Allah will decide the appropriate time for this to happen. Timur then leaves Russia and returns to Bulghar to visit the tombs of famous saints. From Bulghar Timur returns to Samarkand, converting the Kazakhs and Turkmens to Islam on the way to his capital.

It is clear that the work contains many factual and chronological contradictions. According to contemporary Arabic sources the conversion of the Bulghars occurred in the early 10th century AD. The tomb of Xwāğa Aḥrār is in Samarkand. Timur lived from c.1330-1405, while Čingiz Xān died in 1227 and Nādiršāh died in 1747. Furthermore, in Timur's lifetime Istanbul was still ruled by the Byzantine Emperors, there is no known Ottoman Sultan named Mahdī, there is no other evidence that Timur conquered Bulghar, and so forth.

Nevertheless, the work can tell us much about views and ideas current among Volga-Ural Muslims in 18th century Russia. Although the mention of Nādiršāh places the writing of the work after 1747, there is considerable circumstantial evidence which connects the writing of the work with the establishment of the Muslim Spiritual Assembly in Orenburg by Catherine II in 1789 and with other events of the 18th century. This century was a period of considerable stress for Volga-Ural Muslims. The Bashkir revolts of 1705-1711, 1735-1739, 1740 and the Bātiršāh (Batïršah) rebellion of 1755 were brutally supressed by the Russian authorities. Christianization campaigns in

the 1740's resulted in the forced conversion of thousands of Muslim Tatars and the destruction of hundreds of mosques. As a result of the Batïršah rebellion, Catherine II ended the Christianization campaigns. After the Pugačëv uprising of the 1770's, Catherine sought to further assuage the fears of Muslims and administer Russia's Muslims more efficiently and profitably for the Empire. To this end she created the Muslim Spiritual Assembly in Orenburg, which was headed by the Mufti Muḥammadğān b. al-Ḥusayn (tat. Möxämmädğan Xösäyenov; russ. Muxammad Džan Guseinov). In this new arrangement, much of the civil administration of Muslim communities was left in the hands of Muslim clerics, who were licensed and salaried by the Spiritual Board in Orenburg. In this way, the Muslim "clergy" became dependant upon and responsible to the Russian authorities.[12]

This new relationship between the "clergy" and the Russian authorities is reflected in the *Tavārīx-i bulġārīya* by the need to historically define the Islamic community brought together by this administration, namely, Volga-Ural Muslims. Thus, the importance of Muslimī's work lies in his definition of this community. We can also see that the work discredits the Ottoman Sultan, from whom rebellious Tatars and Bashkirs had sought support, and Čingiz Xān, whose descendants rebellious Bashkirs and Siberian Tatars had sought as khans. Muslimī also notes Allah's displeasure at attempts to convert Russians to Islam. Yet the work also stresses the need for Bashkirs and Tatars to be good Muslims, attributing the destruction of Bulghar to its rulers' un-Islamic behavior.

However, the *Tavārīx-i bulġārīya* should not be viewed as merely an example of pro-government propaganda. The conversion legend, the listing of Bulghar sufis, scholars and saints, the narrative of Timur's conquests and other elements were not fabrications, but were reinterpretations of the historiographical traditions of Volga-Ural Muslims. Furthermore, the work reinforced and articulated the historical, cultural and spiritual bonds of this Islamic community, both strengthening the community and strengthening Islam. Accepting and understanding this message, 19th century historicists such as ʿAlī Čuqrī and Ḥusayn b. Amīrxān were unwilling to completely deny the work's validity, as Marğānī was willing to do, but rather, they sought to identify and disclaim that which they saw as non-historical, while stressing the overall message and integrity of the work.

---

[12] See: Alan W. Fisher, "Enlightened Despotism and Islam under Catherine II.", in: *Slavic Review* XXVII (1967), pp. 542-553.

### *The Tavārīx-i bulġārīya of Mullā Ḥusayn b. Amīrxān*

The first known commentary on Muslimī's treatise was written by Mullā Ḥusayn b. Amīrxān (tat. Xösäyen Ämirxan-uġlï Yangi Bistävi or Ämirxanov, russ. Amirxanov) and was published in Kazan in 1883. Mullā Ḥusayn was born in Kazan in 1816. His father was Mullā Amīrxān b. ᶜAbdalmannān b. Ismāᶜīl at-Tālqišī. Mullā Amīrxān, who died in 1828, had studied in Bukhara before returning to serve as Imam in number of villages in Kazan guberniya and finally settling in Kazan in 1814 as *xaṭīb* and *mudarris* of that city's sixth mosque.[13]

After his father's death Mullā Ḥusayn studied in Kazan and in Čistopol' with Mullā Ishāq b. Saᶜīd and in Maskara with Mullā ᶜAbdallāh Yaḥyā. He then studied in Bukhara and returned to Kazan in 1846. Two years later the Muslim Spiritual Assembly in Ufa granted him his *ukaz*, confirming Mullā Ḥusayn's position as a licensed mulla (russ. *ukaznïy mulla*).[14] According to Muhammadᶜalī Čuqrī, Mullā Ḥusayn served as the *imām* of the Wooden Mosque in the *Yanga bistä* (russ. *Novaya tatarskaya sloboda*) district of Kazan.[15] The date of Mullā Ḥusayn's death is not mentioned either by Čuqrī or by Marğānī. However, it is likely that Mullā Ḥusayn's *Tavārīx-i bulġārīya* (henceforth *Tavārīx-i ḥusaynīya*)[16] was published posthumously in 1883. On the title page of the work we are informed that the work was published at the expense of his son, Maxdūm Muḥammad Ẓarīf b. Ḥusayn.

No manuscript version of the *Tavārīx-i ḥusaynīya* has come down to us and the only known edition is that of 1883.[17] This work has received almost no attention from students of Tatar historiography. Mullā Ḥusayn's critique of Muslimī's *Tavārīx-i bulġārīya* is briefly mentioned by M.A. Usmanov[18] and is also briefly mentioned in a history of Tatar literature.[19] Short excerpts

---

13 Šihabetdin Märğani, *Möstäfadel-äxbar*, p. 271.

14 Märğani, *Möstäfadel-äxbar*, pp. 322-323.

15 Muḥammadᶜalī Čuqrī, *Tavārīx-i bulġārīya yākī Taqrīb-i Ġārī*, Sankt Peterburgskiy filial Instituta vostokovedeniya RAN (SPFIVRAN), MS B-2662, fol. 58 a. I was able to consult a microfilm of this manuscript, located in the Central Asian Archives of the Research Institute for Inner Asian Studies at Indiana University, Bloomington.

16 As nearly all of the works under discussion in this essay share the title *Tavārīx-i bulġārīya*, to avoid confusion I will refer to Mullā Ḥusayn's work as *Tavārīx-i ḥusaynīya*, as does ᶜAlī Čuqrī.

17 Mullā Ḥusayn b. Amīrxān, *Tavārīx-i bulġārīya*, Vyačeslav, Kazan 1883. For this essay I was able to obtain a microfiche copy of the work which is located in the Central Asian Archives of the Research Institute for Inner Asian Studies at Indiana University, Bloomington.

18 Usmanov, *Tatarskie istoričeskie istočniki*, pp. 136-137.

19 *Tatar ädäbiyatï tarixï*, tom II, Kazan 1985, p. 150.

from the work were also published in cyrillic-script Tatar in a collection of Tatar folklore.[20] In numerous citations to this work, authorship is mistakenly attributed to Muḥammad Ẓarīf b. Ḥusayn, whose name appears on the title page.[21]

Mullā Ḥusayn's treatise is loosely structured after Muslimī's work, and in the corresponding sections, Mullā Ḥusayn comments extensively on the latter work. However, the *Tavārīx-i ḥusaynīya* has a much greater scope than Muslimī's work. Mullā Ḥusayn chose to write a more comprehensive and systematic history of Volga-Ural Muslims and to this end he extensively discusses the history of Bulghar after its destruction by Timur, and includes a discussion of the Kazan Khanate and its conquest by the Russians in 1552. For the period of Russian domination Mullā Ḥusayn lists important scholars and sufis from the Volga-Ural region and discusses general political and military events in Russia up to the assassination of Czar Aleksandr II in 1881.

Mullā Ḥusayn is considerably more conscientious in his use and citation of sources than is Muslimī. Mullā Ḥusayn relies on two broad categories of sources. The first category consists of works which Mullā Ḥusayn uses as his basis for critiquing Muslimī. These works include the *Tīmūr-Nāma* of Ibn-ᶜArabšāh,[22] the *Ǧihānnumā* of Kātib Čelebi,[23] the *Qāmūs* of Muḥammad b. Yaᶜqūb Firūzābādī,[24] the *Bahǧat at-Tawārīx* of Šukrallāh ar-Rūmī,[25] and the *Šaǧara-i Tūrk* of Abū-l-Ġāzī Xān.[26] The second group of sources are those used to supplement Muslimī's work. These works are generally less well known and include the *Dastān-i Čingiz-Nāma*, unnamed treatises on the

---

20 *Tatar xalïq iğatï - Rivayätlär häm legendalar*, pp. 45-47, 64-65, 67-68.

21 Z.A. Išmuxametov, *Social'naya rol' i èvolyuciya islama v Tatarii*, Kazan 1979, p. 51; Ayse Rorlich, "Sufism in Tatarstan: Deep Roots, New Concerns", in: *Central Asian Survey* II/4 (1983), p. 37; Hamid Algar, "Shaykh Zaynullah Rasulev - The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region", in: *Muslims in Central Asia - Expressions of Identity and Change*, London and Durham 1990, p. 112.

22 This is an Arabic work dating from the early 15th century. For an English translation of this work see: *Tamerlane or Timur, the Great Amir*, trans. J.H. Sanders, Lahore 1976.

23 This is a 17th century Ottoman cosmography. Its author is known as Ḥāǧǧī Xalīfa (1609-1657). See: Orhan Şaik Gökyay, "Kātib Čelebi", in: *The New Encyclopaedia of Islam*, IV, Leiden 1990, p. 761.

24 This is a well known Arabic dictionary compiled in the late 14th or early 15th century. See H. Fleisch, "Fīrūzābādī", in: *The New Encyclopaedia of Islam*, II, Leiden 1991, pp. 926-927.

25 This is a 15th century Ottoman history. See: C.A. Storey, *Persian Literature - A Bio-Bibliographical Survey*, Translated into Russian and Revised, with Additions and Corrections by Yu. E. Bregel, Part 1, Moscow 1972, pp. 359-360.

26 This is a well known Chagatay Turkic work composed in Khorezm in the mid-17th century. See: Petr I. Desmaisons, *Histoire des Mongols et des Tatares par Aboul-Ghazi Béhadour Khan*, Amsterdam 1970.

founding of Kazan,[27] "collections" (sg. *maǧmūᶜa*) compiled by Kazani Imams in Dagestan and at least one Tatar chronicle (*vāqiᶜa nāmä*).

Throughout his narrative Mullā Ḥusayn notes contradictions between his sources and Muslimī's versions of events. He is most critical of Muslimī's account of Timur's conquests, noting the chronological contradiction in Timur's killing of Čingiz Xān in China.[28] Similarly, Mullā Ḥusayn disputes the historicity of Timur's conquest of Istanbul. Citing the *Bahǧat at-Tawārīx*, Mullā Ḥusayn notes that the Ottoman sultan at that time was not Mahdī, but Bāyazīd I.[29] Mullā Ḥusayn is sharply critical of Muslimī's inclusion of the 18th century Iranian ruler Nādiršāh into his narrative about Timur. Claiming that he does not know where Muslimī acquired this information, Mullā Ḥusayn notes that no mention of Nādiršāh is to be found in any of the Ottoman histories.[30] Finally, he notes that Timur never conquered the Russian city of Vladimir, but rather that he sacked Moscow in 1389.[31] It is ironic, however, that in criticizing Muslimī's account of Čingiz Xān's early life, he judges the *Dastān-i Čingiz-Nāma* to be a more reliable source than Ibn-ᶜArabšāh's *Tīmūr-Nāma*. Specifically, Mullā Ḥusayn writes that Timur's birthplace was Almālī, in China, while according to Ibn-ᶜArabšāh Timur was born in Kaš in Transoxiana.[32]

Mullā Ḥusayn also questions other aspects of Muslimī's treatise. He rejects the assertion that Bulghar was converted to Islam by *ṣaḥābas* in the ninth year of the *hiǧra* and asserts that the Bulghars were converted to Islam in the early ᶜAbbasid period.[33] Regarding Muslimī's account of famous saints buried in the Volga-Ural region, Mullā Ḥusayn notes that in fact, Xwāǧa Aḥrār is buried in Samarkand, ᶜAllāma-i Davānī is in Herat, Šayx Xūsrawīya is in Egypt and Ḥusayn Wāᶜiẓī is in Syria.[34] Finally, Mullā Ḥusayn rejects as conjectural Muslimī's assertions to the effect that the study of *ḥadīṯ* was neglected in Bulghar, Khorezm and Bukhara, but remained strong in Dagestan and Egypt at the time of Timur's campaigns.[35]

In the previously cited passages Mullā Ḥusayn's historicist approach is quite evident, and he anticipates many of the same criticisms which Marǧānī

---

27 Mullā Ḥusayn refers to these as *Qazānnï tozūlūyī risālälärī*.
28 Ḥusayn b. Amīrxān, *Tavārīx-i bulġārīya*, p. 19.
29 *Ibid.*, 23.
30 *Ibid.*, 20-21.
31 *Ibid.*, 33.
32 *Ibid.*, 18; *Tamerlane or Timur, the Great Amir*, p. 1; Usmanov, *Tatarskie istoričeskie istočniki*, p. 111.
33 Ḥusayn b. Amīrxān, *Tavārīx-i bulġārīya*, p. 23.
34 *Ibid.*, 40.
35 *Ibid.*, 24.

was to level at Muslimī's work. Nevertheless, as we have seen with the *Dastān-i Čingiz-Nāma*, Ḥusayn at times prefers popular accounts over more "factual" sources such as the *Tīmūr-Nāma*. More germanely, Mullā Ḥusayn subscribes to the basic ideas expressed in Muslimī's treatise. Namely, that the Tatars, Bashkirs and Mishars of the Volga-Ural region are united in a single Muslim community as a result of the Bulghars' conversion to Islam and that because this community traces its origins to Bulghar, the Muslims of the Volga-Ural region are Bulghars.

Mullā Ḥusayns subscription to this idea is especially evident in his passages supplementing Muslimī. As we have seen, Muslimī's account of the history of Bulghar essentially ends with Timur's destruction of that city and the death of its ruler, Bekčura Xān. Mullā Ḥusayn accepts Timur's destruction of Bulghar as a historical fact, but, again relying on the *Dastān-i Čingiz-Nāma*, states that it was actually a certain ᶜAbdallāh Xān who was killed by Timur. In fact, this ᶜAbdallāh Xān is himself a semi-legendary figure. Mullā Ḥusayn goes on to describe the founding of Old and New Kazan and the reigns of the subsequent khans of Kazan. Remarkably, in Mullā Ḥusayn's account, the khans of Kazan, who were historically Chingisids, are described as descendants of the semi-legendary ᶜAbdallāh Xān.[36] Thus, according to Mullā Ḥusayn, the khans of Kazan were from a Bulghar dynasty. Indeed, Mullā Ḥusayn makes no mention of either the Mongol conquest of Bulghar, which took place in 1236 AD, or of the Golden Horde, which ruled the Volga-Ural region from 1236-1430. Mullā Ḥusayn's silence concerning the Golden Horde reflects the marginality of the image of the Golden Horde in both his own conception of Volga-Ural Islamic history and its marginality in many of the works which Mullā Ḥusayn consulted.

Mullā Ḥusayn's narrative follows the reigns of the khans of Kazan and relates political and military events. In this account, scholars and sufi shaykhs play an important political role. In one passage, Mullā Ḥusayn relates how the mufti of Kazan, a Dagestani scholar named Dāmullā Xayraddīn issued a *fatwā* deposing Ṣāfā Xān, who had been hostile to the *ᶜulamāᵓ*.[37]

Mullā Ḥusayn seeks to establish a continuum in Bulghar / Volga-Ural history. While noting that documenting such a continuum is difficult be cause of the massive destruction of Muslim books by the Russians in the 17th century,[38] Mullā Ḥusayn provides an extensive discussion of 18th and 19th

---

36 *Ibid.*, 55-60.
37 *Ibid.*, 62-63.
38 *Ibid.*, 2.

century Volga-Ural scholars and shaykhs as well as a history of Kazan's *Novaya tatarskaya sloboda*. In fact, this list of Muslim notables constitutes the earliest printed biographical dictionary from the Volga-Ural region, and is also a particularly important source for the history of Volga-Ural sufism in the 18th and 19th centuries.

It is clear that as a historical source Mullā Ḥusayn's work poses considerable problems to the modern historian seeking to use it. Despite Mullā Ḥusayn's concern for historicity, much of his narrative is from legendary or oral sources and cannot be substantiated by more reliable sources. This problem is especially evident in Mullā Ḥusayn's account of the founding of Kazan, the khans of Kazan and the Russian conquest of Kazan. Nevertheless, Mullā Ḥusayn's data on 18th and 19th century Volga-Ural religious figures is very extensive and well substantiated by the later biographical dictionaries of Marğānī and Riḍā'addīn b. Faxraddīn.[39]

Thus, in the work of Mullā Ḥusayn we can see the early effects of modernism on Volga-Ural Islamic historiography. Specifically, Mullā Ḥusayn often cites legendary sources and figures to implement a historicist methodology, while at the same time accepting and even expanding the basic ideas regarding the Volga-Ural Islamic community set forth by Muslimī.

## *The Tavārīx-i bulġārīya yākī Taqrīb-i Ġārī of ʿAlī Čuqrī*

Muhammadʿalī b. Ṣāliḥ b. ʿAbdallāh b. Šarīf b. Kiyik (ʿAlī Čuqrī, tat. Čoqrïy, bashk. Soqoroy, 1826-1889) was a Bashkir from the Iräkte tribe.[40] He was born in the village of Staročukurovo in Ufa *guberniya* into a family of wealthy Bashkirs with a history of service to the Russian authorities. According to A.I. Xarisov, from 1833-1847 ʿAlī Čuqrī studied in various medreses in Birsk and Menzele *uezds* (Ufa *guberniya*),[41] while according to R. Axmätov, in 1842 he studied in the medrese Xayrazzamān ʿAbdī in the village of Tanïp, Osa *uezd*, Perm' *guberniya*.[42] In any case, Čuqrī received his license to be the Imam of the mosque in his native village. In 1849 Čuqrī

---

39 Märğani, *Möstäfadel-äxbar fi äxvali Qazan vä Bulġar*, and Riḍā'addīn b. Faxraddīn, *Āṯār*, parts I and II, Kazan and Orenburg 1900-1908.

40 For Čuqrī's genealogy see: Šihābaddīn al-Marğānī, *Mustafād al-axbār fi aḥwāl Qazān wa-Bulġār*, I, Kazan, Karimov, 1897, pp. 37-39.

41 A.I. Xarisov, *Literaturnoe naśledie baškirskogo naroda*, Ufa 1973, p. 264.

42 The most complete listing of Čuqrī's works is to be found in Al'bert Fätxi, *Qulyazmalar tasvirlamasï* XII/3 (Kazan 1968), pp. 58-72. See also: R. Axmätov, "Ġali Čoqrïy", in: *Tatar ädäbiyatï tarixï*, tom II, Kazan 1985, p. 416.

was in Bukhara but his father's death in that year compelled him to return to Bashkiria.[43] Between 1849 and 1852 Čuqrī attended the medrese of Ḥāriṯ b. Niᶜmatallāh Tūqāy in Sterlibaševo and returned to his own village in 1852 in the capacity of *imām*.[44] Čuqrī is best known as a sufi poet, but he was also a prolific author of prose works as well.[45]

The *Tavārīx-i bulġārīya yākī Taqrīb-i Ġārī* (henceforth *Taqrīb-i Ġārī*) is the last known work to have been written by Čuqrī before his death in 1889. It was probably composed in the second half of the 1880's and may have remained unfinished. This work is preserved in a unique manuscript of sixty folios, in St. Petersburg, in the Oriental Institute of the Russian Academy of Sciences. According to the description of the *Taqrīb-i Ġārī* in this institution's catalog of its Turkic manuscripts, the work was written between 1885 and 1889, but remained in draft form. It was transcribed and amended by Čuqrī's son, ᶜĀrifallāh, in the 1890's.[46] According to ᶜĀrifallāh himself, he completed the work, from his father's drafts, while serving in the Russian army.[47]

Although the *Taqrīb-i Ġārī* remains unpublished, M.X. Nadergulov has written three brief articles on the work. The first article, published in Bashkir in 1982, consists of a summary of the work's contents and structure and facsimiles of the first four folios of the manuscript.[48] In another article, published in Russian in 1984, Nadergulov discusses the structure and contents of the work in the context of Čuqrī's earlier works.[49] In a third article, Nadergulov discusses the *Taqrīb-i Ġārī* as a work of literature. In this article he translates into Russian a number of short passages from the manuscript.[50]

In its structure the *Taqrīb-i Ġārī* more closely follows Muslimī's *Tavārīx-i bulġārīya* than does Mullā Ḥusayn's work. In fact, ᶜĀrifallāh tells us that his father conceived of the work as a commentary on both Muslimī's *Tavārīx-i bulġārīya* and Mullā Ḥusayn's history. Čuqrī essentially retells the important parts of Muslimī's work, such as the narrative on the conversion of

---

43 *Ibid.*
44 Xarisov, *Literaturnoe nasledie*, p. 265.
45 For a discussion of these works see Axmätov, *Ġali Čoqrïy*, pp. 419-423.
46 L.V. Dmitrieva and S.N. Muratov, *Opisanie tyurkskix rukopisey Instituta vostokovedeniya*, II, Moscow 1975, pp. 37-39.
47 SPFIVRAN MS B-2662, fols.1b-2a.
48 M. Naġerġolov, "Ġ. Soqoroyġïp Tävarix-i Bulġariya yäki Täqrib-i Ġari' isemle äṯäre", in: *Bašqort metod häm stil' mäsᵊäläläre*, Ufa 1982, pp. 110-116.
49 M.X. Nadergulov, "'Tavarix-i Bulgariya yaki Takrib-i Gari' - itogovoe proizvedenie Gali Sokrïya", in: *Istočnikovedenie baškirskoy filologii*, Ufa 1984, pp. 49-52.
50 "Tavarix-i Bulgariya yaki Takrib-i Gari' Gali Sokrïya kak pamyatnik xudožestvennoy literaturï", in: *Istočniki po istorii i kul'ture Baškirii* – tezisï dokladov, Ufa 1986, pp. 162-165.

the Bulghars and the account of Timur's campaigns. Within these passages, Čuqrī intersperses his own critical comments, as well as supplementary information on the topics under discussion.

Čuqrī's evaluation of Muslimī's work is very critical, and he ultimately dismisses the work, considering it unsuitable as a historical source. Throughout his treatise, Čuqrī challenges Muslimī's assertions concerning historical events. Citing a tenth century source, the Arab traveller Ibn-Faḍlān, the conversion of the Bulghars could not have occurred in the ninth year of the *hiğra*. Rather, Čuqrī states, it occurred in the year 300 AH as Ibn-Faḍlān confirmed this date when he visited Bulghar in 309 AH (922 AD).[51] In addition, Čuqrī cites Šayx ᶜAlī Tuntārī, who told Čuqrī that no *ṣaḥābas* ever visited Bulghar.[52]

With respect to Timur's conquest of Bulghar, Čuqrī does not question the historicity of the event. Rather, he simply notes inconsistencies evident in both Muslimī's *Tavārīx-i bulġārīya* and the *Dastān-i Čingiz-Nāma*. For example, he notes that the Ottoman sultan whom Timur actually defeated was Bāyazīd I and that the Ottoman capital was not Istanbul, which at that time was still ruled by Christians.[53]

Besides evaluating the factual content of Muslimī's work, Čuqrī also discusses some of Muslimī's ideas and opinions. For example, Čuqrī objects to the portrayal of Timur as a defender of Islam encountered both in Muslimī's work and in the *Dastān-i Čingiz-Nāma*.[54] To Čuqrī, Timur was an ignorant ruler who committed many injustices, especially against the Muslim communities of Syria and Anatolia, and who prevented Sultan Bāyazīd I from conquering Istanbul.[55] He especially faults Timur for having destroyed Bulghar and for expelling the Bulghars from their city. According to Čuqrī, Timur weakened Bulghar, later enabling the Russians to conquer that city.[56] Yet he saves his most pointed criticisms of Timur for the discussion of Bulghar's destruction. After mentioning the many mosques, medreses and houses destroyed, and all of the Muslims killed by Timur, he asks rhetorically whether Timur deserves praise for building Xwāğa Aḥmad Yasavī's

---

51 SPFIVRAN MS B-2662, fol. 22b.

52 SPFIVRAN MS B-2662, fol. 29a. This figure is Mullā ᶜAlī b. Sayfallāh b. ᶜAbdarrašīd at-Tuntārī (d. 1874), who was an important Muğaddidī-Naqšbandī *išān*. See: Märğani, *Möstäfadel-äxbar fi äxvali Qazan vä Bulğar*, 338-339; Ḥusayn b. Amīrxān, *Tavārīx-i bulġārīya*, pp. 50-51,

53 SPFIVRAN MS B-2662, fols. 18b-19a, 22a, 28a.

54 *Ibid.*, fol. 27a.

55 *Ibid.*, fol. 18b.

56 *Ibid.*, fol. 20b.

mausoleum in Turkestan when he destroyed so many beautiful mausoleums in Bulghar. Čuqrī then adds "*Aḥmad Yasavi raḥmatullah ᶜalayhi raẓi mi yoq mï namaᶜlumdur*" ("It is not known whether Ahmad Yasawī, the mercy of God be upon him, is pleased or not"). In a similar vein, Čuqrī challenges Muslimī's depiction of an accord between Timur and the famous scholar Taftāzānī, claiming that, in reality, Taftāzānī would have been afraid to travel with a tyrant such as Timur.[57] Indeed, at one point Čuqrī bluntly states that Muslimī's *Tavārīx-i bulġārīya* may well be composed of lies "from beginning to end".[58]

Nevertheless, Čuqrī is very conscientious in relating popular traditions similar to, or derived from, passages in Muslimī's *Tavārīx-i bulġārīya*. For example, he mentions the practice common in the Volga-Ural region, in which the Imam would hold a staff during the recitation of the *xuṭba*. According to old men with whom Čuqrī spoke, this custom dates from the time of the *ṣaḥāba*, who convinced the Bulghar khan to accept Islam by using a miraculous staff given to the *ṣaḥāba* by the Prophet Muḥammad.[59] Čuqrī adds that many *silsilas* (sufi spiritual geneologies) even in his time went back to the *ṣaḥāba*.[60] Another popular tradition related by Čuqrī tells of how the region's indigenous, non-Muslim peoples, the Mordvins, Mari, Chuvash and Udmurts, did not listen to the *ṣaḥāba*, and were therefore not blessed with Islam.[61] He also supplements Muslimī's discussion of saints' tombs with clarifications and interesting digressions. For example, Čuqrī describes his own visit to the tomb of Quṭb ᶜAbdassamān Efendi, located near the Kama river, and he relates popular legends associated with this saint.[62]

Čuqrī's discussion of Muslimī's work is far more restricted than Mullā Ḥusayn's. He limits his discussion of the former work to the sections discussing the 18th and 19th century Volga-Ural religious personalities. Čuqrī lists all of these figures and supplements Mullā Ḥusayn's data with additional biographical information.[63] In addition, Čuqrī retells and supplements Mullā Ḥusayn's chapter on the history of Kazan's *Novaya tatarskaya sloboda*.[64]

---

57 *Ibid.*, fols. 27b-28a.
58 *Ibid.*, fol. 28ab.
59 *Ibid.*, fol. 7a.
60 *Ibid.*, fol. 8b.
61 *Ibid.*, fol. 9a.
62 *Ibid.*, fols. 11a-13a.
63 *Ibid.*, fols. 42b-50a.
64 *Ibid.*, fols. 42a-60a.

Thus, two currents are visible in Mullā Ḥusayn's and Čuqrī's approaches to Muslimī's *Tavārīx-i bulġārīya*. The first current is characterized by historicist criticism of Muslimī's doubtful chronologies, erroneous statements of fact and poor judgement in the lionizing of Timur. In this respect, their evaluation of Muslimī is similar to Marğānī's. The second current is characterized by their concern for and attention to local popular traditions reflecting passages in Muslimī's work. Not only do they refrain from challenging the historicity of these traditions, which would be consistent with a historicist approach, but they carefully relate many of these traditions, for which they themselves are often the source. Unlike Marğānī and subsequent Tatar modernist historians, Čuqrī and Mullā Ḥusayn consider the Volga-Ural Muslims, both Tatars and Bashkirs, as Bulghars, and even refer to the current Volga-Ural region as a whole as *šähr-i Bulġār* (the city of Bulghar).[65] Thus they invoke popular traditions to define this older conception of a Volga-Ural Islamic community, a conception which at that time was almost universal among Volga-Ural Muslims.

[65] *Ibid.*, fol. 1a.

# ŠIHĀBADDĪN AL-MARĞĀNĪ ALS RELIGIONSGELEHRTER

von

Michael KEMPER, Bochum

Der Kasaner Gelehrte Šihābaddīn al-Marğānī (Šihabetdin Märğani, 1818-1889) ist heute vor allem als der große tatarische Historiker des 19. Jahrhunderts bekannt; einigen Forschern gilt er sogar als Begründer der modernen tatarischen Historiographie.[1] Märğani schuf in seinem zweibändigen Geschichtswerk *Mustafād al-axbār* eine erste kohärente Darstellung der Geschichte der Muslime des Wolgagebiets, die von der Epoche des mittelalterlichen Bulgarenstaates und der Zeit des Kasan-Khanats über die russische Eroberung Kasans im 16. Jahrhundert bis in das späte 19. Jahrhundert reicht. Dabei scheute er nicht davor zurück, in dem ersten Band von *Mustafād al-axbār* (Kasan 1880) einige weitverbreitete und beliebte Überlieferungen der "wolgabulgarischen" Historiographie, beispielsweise die vom angeblichen Aufenthalt von Prophetengenossen (*ṣaḥāba*) in Bulġār, als ahistorische Legenden zu entlarven.[2] Im berühmten zweiten Band seines Werks (Kasan 1900) stellt Märğani die Entwicklung der tatarischen gesellschaftlichen Institutionen des 18. und 19. Jahrhunderts dar - Moscheen, Medresen, Muftiat und "Tatarisches Rathaus". Dabei geht er auch auf die muslimische Kaufmanns- und Unternehmerschicht ein, die großen bildungspolitischen Einfluß besaß. Somit bietet *Mustafād al-axbār* nicht nur eine Geschichte der Wolgamuslime, sondern auch einen ersten breiten Querschnitt durch die tatarische Gesellschaft. Einen wichtigen Beitrag für die entstehende Selbstsicht der Wolgamuslime als Tataren leistete Märğani auch dadurch, daß er für sein Volk erstmals das Ethnonym "Tataren" akzeptierte, das bis zum Ende des 19. Jahrhundert noch vorwiegend eine russische Bezeichnung für die Wolgamuslime wie auch für andere muslimische Turkvölker des Reiches

---

1 Zu Märğanis historiographischen Arbeiten siehe Mirkasïm Usmanov, "Istočniki knigi Š. Mardžani Mustafad al-axbar", in: *Očerki istorii povolž'ya i priural'ya*, 2/3, Kasan 1969, S. 144-154; Munir X. Yusupov, *Šigabutdin Mardžani kak istorik*, Kasan 1981. Zur tatarischen Geschichtsschreibung vor Märğani s. Mirkasïm Usmanov, *Tatarskie istoričeskie istočniki XVII-XVIII vv.*, Kasan 1972; Allen J. Frank, *Islamic Regional Identity in Imperial Russia - Tatar and Bashkir Historiography in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, unpublished Doctoral Dissertation, Department of Central Eurasian Studies, Indiana University Bloomington 1994.

2 *Mustafād al-axbār fi aḥwāl Qazān wa-Bulġār*, Band I, Kasan 1880, S. 208-226. Zu Märğanis Kritik an der "wolgabulgarischen" Historiographie siehe insbesondere Frank, *Islamic Regional Identity*, S. 196-212.

darstellte.[3] Märǧani lieferte damit die Basis für die Ausarbeitung des tatarischen Nationalverständnisses im frühen 20. Jahrhundert, welches sich gegen die traditionelle Selbstsicht als "Wolgabulgaren" sowie gegen andere turkistische und islamische Identitäten durchsetzte. Dieser Prozeß ist mit der "Nationserfindung" europäischer Nationen vergleichbar und stellt in diesem Sinne ebenfalls ein Konstrukt dar.[4]

Neben seinen historischen Werken verfaßte Märǧani auch zahlreiche religionsrechtliche und theologische Schriften. Auch sie übten einen großen Einfluß auf die tatarischen und baschkirischen Autoren des frühen 20. Jahrhunderts aus. Diese neue *intelligenciya* der Ǧadīdīya-Bildungs- und Kulturbewegung schätzte Märǧani gerade auch als Religionsreformer, der den direkten Rückgriff auf Koran und Sunna als den alleinigen Quellentexten des Islam propagierte und dadurch die in Mittelasien und an der Wolga bis dato fest etablierten Traditionen der Rechtswissenschaft, Dogmatik und Mystik aushebelte. Sehr anschaulich zeigen dies die zahlreichen Beiträge zu Leben und Werk des Gelehrten im "Märǧani-Jubläumsband", der 1915 anläßlich des einhundertsten Geburtstages Märǧanis erschien.[5] Der Rückgriff auf die "Urtexte" des Islam, wie Märǧani ihn nach dem Vorbild des wolgamuslimischen Gelehrten Ġabdennäsir Qursavi (ᶜAbdannaṣīr Abū-n-Naṣr al-Qūrṣāwī, 1776-1812) durchführte,[6] diente der kulturellen Emanzipation der Muslime Tatariens und Baschkiriens von der intellektuellen Vorherrschaft der mittelasiatischen Bildungszentren Buchara und Samarkand. Damit wur-

---

3 *Mustafād al-axbār* II, S. 2; auch S. 339.

4 Uli Schamiloglu, "The Formation of a Tatar Historical Consciousness: Šihabäddin Märcani and the Image of the Golden Horde", in: *Central Asian Survey*, 1990, vol. 9, No. 2, S. 39-49. Zur "Erfindung" nationaler und anderer Konzepte siehe E. Hobsbawm und T. Ranger (Hrsg.), *Inventing Traditions*, Cambridge 1983.

5 Ṣāliḥ b. Ṭābit ᶜUbaydullīn (Ġobäydullin) (Hrsg.), *Märǧānī - Šihābeddin äl-Märǧānī ḥäžrätlärenең välädätenä yöz yïl ṭulu (1233-1333) mönäsäbätiylä näšr iteldi*, Kasan 1333 (1915). Im folgenden werden einige Beiträge aus diesem *Märǧānī-Jubiläumsband* zitiert: Šähär Šäräf (Šahar b. Šaraf), "Märǧänіneң tärǧämä-i ḥäle", Ġabdullah Ġismäti (ᶜAbdallāh ᶜIṣmatī) "Täšḫīṣ-i mäšḫäf xidmätendä Märǧänī"; Kaššaf Tärǧemani (Kaššāf Tarǧamānī), "Märǧänіneң masāᵓil-i iᶜtiqādīyädä tutqan yulï"; Tahir Ilyas (Ṭāhir Ilyās), "Märǧänіneң fiqh dāᵓiräsendä xidmätläre"; Ġalimǧan Barudi (ᶜĀlimǧān Bārūdī), "Märǧānī ḥaqqïnda iǧmālī maᶜlūmāt". Der Jubiläumsband enthält ferner Artikel von Rizaeddin Fäxreddin (Riḍāᵓaddīn b. Faxraddīn), Murad Rämzi (Murād Ramzī), Hadi Atlasi (Hādī Aṭlāsī), Ġaziz Salix-uġlï Ġobäydullin (ᶜAzīz b. Ṣāliḥ ᶜUbaydallīn), Axmäd Zäki Välidi (Aḥmad Zakī Valīdī) und anderen Intellektuellen und Gelehrten.

6 Zu Qursavis Methoden in Recht und Theologie siehe meinen Aufsatz "Entre Boukhara et la Moyenne Volga: ᶜAbd an-Naṣīr al-Qūrṣāwī (1776-1812) en conflit avec les oulémas traditionalistes", in: *Cahiers du Monde russe*, XXXVII (1-2), janvier-juin 1996 (Titel dieser Ausgabe: *Le réformisme musulman en Asie Centrale — du "premier renouveau" à la soviétisation, 1788-1937*), S. 41-52.

den Märǧanis religiöse Schriften ebenfalls zum Bestandteil der neuen Nationalkulturen.

Nach der Liquidierung der Ǧadīdīya in den zwanziger und dreißiger Jahren konnten Märǧanis Werke erst wieder seit den späten 1960er Jahren von sowjetischen Forschern untersucht werden. Dies war allerdings zunächst nur aus marxistischer Perspektive und unter weitgehender Ignorierung oder Herunterspielung aller religiösen Inhalte möglich. Man interpretierte Märǧani als einen fortschrittlichen Denker, Philosophen und Rationalisten, ja sogar als den Mitbegründer einer spezifischen tatarischen Aufklärung.[7] Erst in jüngster Zeit hat man in Tatarien wieder damit begonnen, seine Schriften auch aus islamwissenschaftlicher Sicht zu betrachten.[8]

Ich möchte in diesem Artikel einige bislang vernachlässigte Positionen Märǧanis zu Fragen der islamischen Dogmatik und des islamischen Rechts untersuchen. Dazu ziehe ich vor allem seine arabischsprachigen Werke *Nāẓūrat al-ḥaqq* (Kasan 1870/71), *Ḥaqq al-maᶜrifa* (Kasan 1880) und *al-Barq al-wamīḍ* (Kasan 1888) heran.[9]

Neben einer Betrachtung des Werkes von Märǧani aus ideengeschichtlicher bzw. islamwissenschaftlicher Perspektive erlauben die vorhandenen Quellen jedoch auch eine Untersuchung seines Werks aus sozialwissenschaftlicher Sicht. Im zweiten Teil des Aufsatzes wird deshalb erörtert, wie Märǧani seine dogmatischen und rechtlichen Konzepte innerhalb der tatarischen Gesellschaft in die Praxis umzusetzen versuchte und in welche Konflikte er dabei mit anderen Gelehrten sowie dem offiziellen Mufti in Ufa geriet. Hierzu bieten neben *Mustafād al-axbār* von Märǧani selbst auch die großen biographischen Werke *Āṯār* von Riḍāᵓaddīn b. Faxraddīn

---

7 Mirkasïym Ġosmanov, "Märǧani turïnda berničä süz", in: *Kasan Utlarï*, 1968, Nr.1; Nachdruck in: M. Ġosmanov, *Ütkännän - kiläčäkkä*, Kasan 1990, S. 7-19; Yax"ya G. Abdullin, *Tatarskaya prosvetitel'skaya mïsl' (Social'naya priroda i osnovnïe problemï)*, Kasan 1976; Yax"ya G. Abdullin (Hrsg.), *Mardžani – učënïy, mïslitel', prosvetitel'*, Kasan 1990.

8 Aydar N. Yuzeev, *Mirovozzrenie Š. Mardžani i arabo-musul'manskaya filosofiya*, Kasan 1992.

9 Šihābaddīn b. Bahāᵓaddīn al-Marǧānī, *Nāẓūrat al-ḥaqq fī farḍīyat al-ᶜīšāᵓ wa-in lam yaǧib aš-šafaq*, Universitätsdruckerei, Kasan 1870; idem, *Ḥaqq al-maᶜrifa wa-ḥusn al-idrāk bi-mā yalzimu fī wuǧūb al-fiṭr wal-imsāk*, Universitätsdruckerei, Kasan 1880; idem, *al-Barq al-wamīḍ ᶜalā l-baǧīḍ al-musammā bin-naqīḍ*, Druckerei G.M. Vyačeslav, Kasan 1888.
Auflistungen der Werke Märǧanis liefern Yusupov, *Šigabutdin Mardžani kak istorik*, 211-215; Ġalimǧan Barudi, "Märǧānī ḥaqqïnda iǧmālī maᶜlūmāt", in: *Märǧānī-Jubiläumsband*, S. 367-370; vgl. auch *Mustafād al-axbār* II, 53-53. Moderntatarische Ausgaben: Šihabetdin Märǧani, *Möstäfadel-äxbar fi äxvali Kasan vä Bolgar (Qazan häm Bolgar xälläre turïnda faydalanïlgan xäbärlär)*, Kasan 1989 [Auszüge aus *Mustafād al-axbār* I und II]; "Rixlätel-Märǧani", in: Rizaeddin Fäxreddinev, *Bolgar vä Kasan törekläre*, Kasan 1993, S. 117-137.

(Fäxreddinev) (Kasan und Orenburg 1900-1908) und *Talfīq al-axbār* von Muḥammad Murād ar-Ramzī (Rämzi) (Orenburg 1905) reiches Material.[10]

Aus der Kombination von ideen- und sozialgeschichtlicher Betrachtungsweise ergibt sich ein etwas anderes Märǧani-Bild, als es die Hagiographien verschiedenster Provenienz bisher nahelegten.

## *Märǧanis theologische und rechtliche Konzepte*

### *Idealisierter Islam der Frühzeit*

Während Märǧani, wie bereits erwähnt, in seinen historischen Schriften eine Geschichte der Wolgatataren entwirft, die auf ethnischen Prinzipien beruht, vermitteln seine religionswissenschaftlichen Werke das nicht minder konstruierte Bild einer Weltgeschichte, deren entscheidender Faktor der Islam ist. Hier entwickelt er das (aus heutiger Perspektive als salafitisch zu bezeichnende) Konzept einer idealtypischen Frühzeit des Islam als alleinigem Bezugspunkt für alle nachfolgenden Zeiten. Die rechtschaffenen Altvorderen (*salaf ṣāliḥūn*), also in erster Linie die Prophetengenossen (*aṣḥāb, anṣār*) sowie die unmittelbar darauffolgenden Generationen (*tābiᶜūn*), hatten durch ihre Nähe zum Propheten und durch die zuverlässigeren, weil kürzeren Übermittlungswege der Sunna die besten Möglichkeiten, entsprechend dem offenbarten Religionsgesetz der *šarīᶜa* zu leben und zu entscheiden. Nach der Epoche der *salaf ṣāliḥūn* (*al-qarn aṣ-ṣāliḥ*) und dem Zeitalter derjenigen, die die *salaf* noch kannten (*al-ᶜaṣr al-xayr*), kamen die ersten verderblichen Tendenzen auf, vor allem der "von der Physik aus urteilende" (*ḥukm aṭ-ṭabīᶜa*) Kalām.[11] Drei Jahrhunderte nach der Offenbarung sei schließlich ein gänzlicher Verfall eingetreten (*šāᶜa l-fisq baᶜda l-qurūn aṯ-ṯalāṯa*).[12] Die Epoche zwischen dem authentischen Islam und der Gegenwart erscheint ihm geradezu als eine Zeit von "Fanatismus und unwissendem Eifer" (*al-ᶜaṣabīya wal-ḥamīya al-ǧāhilīya*),[13] somit gewissermaßen als ein Rückfall in die vorislamische Zeit der *ǧāhilīya*. Märǧanis religionswissenschaftliches Werk ist deshalb von dem Bestreben beseelt, durch Rekurs auf die Quellen

---

[10] Šihābaddīn b. Bahāᵓaddīn al-Marǧānī, *Mustafād al-axbār fī aḥwāl Qazān wa Bulġār*, Band I, Universitätsdruckerei, Kasan 1880; Band II, Universitätsdruckerei, Kasan 1900; Riḍāᵓaddīn b. Faxraddīn, *Āṯār*, in 2 Büchern aus 15 Teilen, Kasan und Orenburg 1900-1908; Muḥammad Murād ar-Ramzī, *Talfīq al-axbār wa-talqīḥ al-āṯār fī waqāᵓiᶜ Qazān wa-Bulġār wa-mulūk at-Tātār*, Band I und Band II, Druckerei Karimov und Xusainov, Orenburg 1908.

[11] *Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 10.

[12] *Ibid.*, S. 42.

[13] *al-Barq al-wamīḍ*, S. 102.

der Frühzeit des Islam – d.h. auf Koran und Sunna und die Berichte über die frühen Muslime – diese Zeit des Verfalls zu überwinden und zum unverfälschten Islam der Zeit der Offenbarung zurückzukehren.

*Verstand und religiöse Dogmatik*

In *Nāẓūrat al-ḥaqq* legt Märǧani dar, daß die islamische Dogmatik ausschließlich auf den Texten von Koran und Sunna als der sicheren Basis der Religion beruhen müsse. Märǧani weist die These zurück, daß der Muslim die Offenbarung durch verstandesmäßige Prämissen (*muqaddimāt ᶜaqlīya*) nachvollziehen können müsse, um die Botschaft zu akzeptieren. Die Propheten legen die Rechtmäßigkeit der Offenbarung nicht in Diskussionen dar, sondern machen ihre Befolgung schlicht zur Pflicht. Diese Methode ist für die Menschen viel sicherer und einfacher als die Deduktion der Glaubenssätze durch den Verstand. Damit will Märǧani nicht leugnen, daß die verstandesmäßige Betrachtung (*naẓar*) Nutzen bringt, einen Beweis (*ḥuǧǧa*) Gottes darstellt und dem Menschen von Gott aufgetragen wurde. Das Göttliche Gesetz sei aber nicht auf dem menschlichen Verstand aufgebaut, und ein Scheitern des Verstandes im rationalen Nachvollziehen einer bestimmten Anordnung (*ḥukm*) stelle nicht die Rechtmäßigkeit der gesamten *šarīᶜa* in Frage. Märǧani unterstreicht jedoch, daß der Verstand die eigentliche Würde (*šaraf*) des Menschen ausmacht. Durch das Nachdenken (*tafakkur*) sei der Mensch dazu in der Lage, die wahre Beschaffenheit der *conditio humana* sowie die Richtigkeit und Zuverlässigkeit der Offenbarung (*ḥaqīqat al-ḥāl wa-ṣidq al-maqāl*) zu erkennen.[14] Die verstandesmäßige Weisheit könne aber dem Offenbarungsgesetz nicht widersprechen:

> "Die *šarīᶜa* straft die *ḥikma* nicht Lügen, und die *ḥikma* nicht die *šarīᶜa*; beide sind Zwillinge von der Mutter der Wahrheit und laufen wie zwei Rennpferde auf den Rennplätzen der Realität (*mayādīn al-wāqiᶜ*)."[15]

Die Parallelität von Verstand (*ᶜaql*) und Überlieferung der Offenbarung (*naql*) spiegelt sich auch in einem Zitat wider, das Märǧani Abū-Ḥanīfa zuschreibt: hätte Gott keine Propheten gesandt, heißt es darin, dann wäre der

---

14 *Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 12-13.

15 *Ibid.*, S. 119. Dasselbe Zitat findet sich auf osmanisch bei Kātib Čelebi, *Mīzān al-ḥaqq fī-xtiyār al-aḥaqq*, Istanbul 1280 (1863), S. 2.

Mensch allein schon aufgrund der Tatsache, daß er zum Denken befähigt ist (*ḏū fikr wa-tafakkur*), zur Erkenntnis Gottes (*maᶜrifat Allāh*) verpflichtet gewesen.[16] Doch da die Religion tatsächlich bereits in vollkommener Weise durch die Offenbarung festgelegt wurde,[17] liegt das Wirkungsfeld des Verstandes nun in anderen Bereichen. Der Prophet habe dies mit seinen Worten aufgezeigt: "Denkt über die Schöpfung Gottes nach, aber denkt Euch nichts über Gott aus!"[18]

Dieses Verbot zielt nach Märǧanis Auffassung insbesondere auf Spekulationen der scholastischen Theologen (*mutakallimūn*) und "Pseudo-Philosophen" (*mutafalsifa*) über die Beschaffenheit des Wesens und der Attribute Gottes sowie deren Beziehungen untereinander ab.[19] Diskussionen über die Beschaffenheit der Materie, der Körper und Akzidentien, die in klassischen Glaubensbekenntnissen der māturīditischen und ašᶜaritischen Kalām-Tradition weiten Raum einnehmen,[20] gehören nach Märǧanis Auffassung gar nicht in den Bereich der Religionsdogmatik (*ᶜaqīda*), da der Glaube des Muslim von solchen Streitfragen nicht abhängt. Die Dogmatik des Islam beruht nach Märǧani nur auf zwei Grundlagen: Dem Glauben an die Einheit Gottes sowie der Akzeptanz der "Schönen Namen" Gottes (*al-asmāᵓ al-ḥusnā*), die im Koran genannt werden und die Seine Attribute (*ṣifāt*) darstellen.[21]

Diese Attribute dürfen laut Märǧani nur bekräftigt, aber keiner Interpretation (*taᵓwīl*) unterzogen werden: er verwirft die anthropomorphistische Interpretation (*tašbīh*) der Karrāmīya[22] ebenso wie den "muᶜtazilitischen" *taᶜṭīl*, das heißt den Versuch, vorgeblich zur Bewahrung des Konzepts von der absoluten Einheit Gottes Seine im Koran erwähnten Eigenschaften entweder ganz zu leugnen oder derart von Seinem Wesen (*ḏāt*) zu abstrahieren, daß man sagt, Gott habe nicht Eigenschaften wie Macht oder Wissen, sondern Er sei mächtig und wissend. Märǧani bekräftigt, daß die Handlungsweise Gottes (*fiᶜlīya*) nicht von Seiner Existenz (*wuǧūd*) getrennt werden könne.[23]

---

16 *Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 13.
17 Vgl. *al-Barq al-wamīḍ*, S. 67.
18 *Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 10.
19 *Ibid.*, S. 5.
20 So beispielsweise die berühmten *al-ᶜAqāᵓid an-nasafīya* des māturīditischen *mutakallim* Naǧmaddīn ᶜUmar an-Nasafī (st. 1142), die in Mittelasien und der Wolga-Ural-Region weit verbreitet waren und kommentiert wurden; s. Earl Edgar Elder, *A Commentary on the Creed of Islam – Saᶜd al-Dīn al-Taftāzānī on the Creed of Najm al-Dīn al-Nasafī*, New York 1950, S. 5-14.
21 *Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 3.
22 *Ibid.*, S. 40.
23 *al-Barq al-wamīḍ*, S. 68, 101-102.

In seinem Werk *al-Ḥikma al-bāliġa*, einem Kommentar auf die *ʿAqīda* des māturīditischen *mutakallim* ʿUmar an-Nasafī (st. 1142), soll sich Märǧani gegen die aš$^{c}$aritische Auffassung gewandt haben, daß nur sieben Wesensattribute Gottes urewig (*qadīm*) seien, während Seine Handlungsattribute in der Zeit geschaffen (*ḥādiṯ*) seien und deshalb zu den kontingenten Dingen (*mumkināt*) zu rechnen seien. Um dennoch einen Unterschied zwischen den geschaffenen Eigenschaften Gottes und der geschaffenen Welt festzulegen, seien die *mutakallimūn* gezwungen gewesen, den Terminus *ḥudūṯ* in die "Entstehung im Wesen" (*ḥudūṯ ḏāt*ī) für die *ṣifāt* und in die "Entstehung in der Zeit" (*ḥudūṯ zamānī*) für die Welt zu trennen. Märǧani stellt dazu fest, daß "die *mutakallimūn* durch die Einführung von *ḥudūṯ zamānī* aus einer Absurdität flüchten wollten und dabei nur noch in viele andere hineingeraten" seien.[24] Hier bekräftigt er den Standpunkt einiger ḥanafitischer (māturīditischer) Theologen, welche auch die schöpfende Tätigkeit Gottes (*takwīn*) und damit die einzelnen göttlichen Handlungsattribute als ewig und ungeschaffen ansehen.[25]

Märǧanis besondere Kritik gilt somit den Aš$^{c}$ariten; in seiner *ḥāšiya* auf die *ʿAqīda* von ʿAḍudaddīn al-Īǧī (st. 1355) zollt er zwar al-Aš$^{c}$arī seinen Respekt, wirft aber dessen späterer Anhängerschaft vor, zum Teil nur noch "ihren Trieben" gefolgt zu sein und sich in unerlaubte Neuerungen (*bida$^{c}$*) verstrickt zu haben. Märǧanis Ausfälle, diese Aš$^{c}$ariten der späteren Zeiten seien "von der Räude befallen und verkehren mit Hunden", gaben seinen Kritikern Anlaß, sich über sein schlechtes Benehmen ("*sū$^{ʾ}$-i ädäb*") zu beklagen.[26]

Die kritische Haltung zum Kalām hinderte Märǧani indes nicht, sich dessen Genres zu bedienen: wie zuvor Qursavi verfaßte er umfangreiche Kommentare und Glossen auf die Glaubensbekenntnisse (*$^{c}$aqā$^{ʾ}$id*) von berühmten *mutakallimūn*. Zudem verfaßte Märǧani eine eigene knappe *ʿAqīda* in Reimprosa, in der er im Gegensatz zu den althergebrachten *$^{c}$aqā$^{ʾ}$id*-Werken den gesamten Bereich der ontologischen und philosophischen

---

[24] So Kaššaf Tärǧemani nach Märǧanis Nasafī-Kommentar *al-Ḥikma al-bāliġa al-ġanīya fī-šarḥ al-$^{c}$aqā$^{ʾ}$id al-ḥanafīya*, Kasan 1888, in "Märǧānīneŋ masā$^{ʾ}$il-i i$^{c}$tiqādīyädä tutqan yulï", in: *Märǧānī-Jubiläumsband*, S. 234, 242f.

[25] So beispielsweise al-Bazdawī; vgl. Hans P. Linss, *Probleme der islamischen Dogmatik: Das Kitāb Uṣūl ad-dīn des Abū l-Yusr Muḥammad al-Bazdawī*, Textausgabe und Untersuchung, Essen 1991, S. 69.

[26] So Šāhaḥmad b. Muḥammadī al-Mangārī (Mängäri) in seinem Kalām-Kompendium *Bayān al-ḥaqq* (Kasan 1898), S. 49. Das dort angeführte Zitat stammt wahrscheinlich aus *Ḥāšiyat al-Galanbāwī*, Istanbul 1316, 1898/99 (möglicherweise identisch mit dem nicht veröffentlichten Titel *al-$^{c}$Aḏb al-firāt wal-mā$^{ʾ}$ az-zalāl fī-šarḥ al-Ğalāl*), eine Glosse Märǧanis über die Glosse Gelenbevis über den Kommentar ad-Dawānīs (st. 1502) zur *ʿAqīda $^{c}$aḍudīya* von al-Īǧī.

Fragen (etwa die Diskussionen über Kategorien wie Essenz, Existenz und Akzidentien oder die Atomismustheorie) ausklammert, die seiner Meinung nach nichts mit den Grundsätzen des islamischen Glaubens zu tun haben.[27]

*Verstand und religiöses Recht*

Märğani sieht somit *šarīᶜa* und Wissenschaft im Einklang miteinander, gibt der Offenbarung jedoch zumindest in allen theologischen Fragen eindeutig den Vorrang vor dem Verstand; in den Fällen, wo der Verstand die Vorschriften der Offenbarung nicht nachvollziehen kann, liegt das allein an der Schwäche des Verstandes, und die Vorschriften des *šarᶜ* sind ohne weiteres Nachfragen zu akzeptieren. Die Vernunft darf im Verständnis von Märğani die *ᶜaqīda* nicht beeinflussen, denn die Dogmatik muß bei allen Gläubigen gleich sein.

Anders verhält es sich im Bereich der islamischen Jurisprudenz (*fiqh*):es treten zahlreiche religionsrechtliche Probleme auf, die weder durch den Koran noch durch eine Prophetentradition eine eindeutige Lösung erfahren. In diesen Fällen sollen zur Rechtsfindung der Konsens der Rechtsgelehrten (*iğmāᶜ*) sowie der Analogieschluß (*qiyās*) bzw. das selbständige Suchen nach den passenden Vorschriften und Anweisungen in den Texten von Koran und Sunna (*iğtihād*) angewandt werden. Diese Methoden erfordern die Anwendung des Verstandes.

Der *iğmāᶜ* muß auf einem treffenden Beweis (*dalīl qaṭᶜī*) aus Koran und Sunna basieren und nicht auf bloßer Vermutung (*ẓann*) der Gelehrten.[28] Ihm liegt generell eine klare Anweisung (*ḥukm ẓāhir*) aus den Texten von Koran und Sunna zugrunde. Obwohl dem Konsens der großen Rechtsgelehrten (*fuqahāᵓ*, sg. *faqīh*) der ersten drei Jahrhunderte nach der *hiğra* generell bindende Rechtskraft zugesprochen wird, habe auch hier schon der einzelne Muslim die Pflicht, einen *iğmāᶜ* nach Kräften auf die Vertrauenswürdigkeit seiner Überlieferung und auf seine inhaltliche Qualität zu überprüfen, da es auch passieren könne, daß sich ein ungerechtfertigter *iğmāᶜ* im Laufe der Zeit durch Nachlässigkeit einbürgere.[29] Prinzipiell ist also die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen dazu aufgerufen, sich an der Findung beziehungsweise der Etablierung eines *iğmāᶜ* zu beteiligen (*iğmāᶜ al-umma*).

---

27 "ᶜAqīda muxtaṣara - Taᵓlīf al-Imām al-ᶜAllāma Šihābaddīn Hārūn b. Bahāᵓaddīn al-Marğānī al-Qāzānī", in: *Maǧmūᶜat ar-rasāᵓil*, Maṭbaᶜa Kurdistān al-ᶜilmīya (Inhaber: Farağallāh Zakī al-Kurdī), Kairo 1328 (1910), S. 545-552.

28 *al-Barq al-wamīḍ*, S. 67.

29 *Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 148.

Dennoch läßt Märǧani keinen Zweifel daran, daß die *umma* den *iǧmāᶜ* der besten *fuqahāᵓ* und fähigsten *ᶜulamāᵓ* akzeptieren soll.[30]

In Fragen des Rechts, für deren Lösung man im Koran und in den anerkannten *ḥadīṯ*-Kompendien nur verborgene Hinweise finden kann (Singular: *ḥukm xafī*), fordert Märǧani, durch Analogieschluß (*qiyās*) die Lösung der anstehenden Rechtsfrage aus Textstellen von Koran und Sunna abzuleiten (*istinbāṭ ad-dalīl*). Der Anaologieschluß als vierte Rechtsgrundlage wird dabei von Märǧani wie von vielen anderen *fuqahāᵓ* mit dem *iǧtihād* gleichgesetzt. Da er auf der individuellen Meinung (*raᵓy*) eines *muǧtahid* basiert, kann sich hieraus ein großes Maß an Dissenz (*xilāf*) unter den Rechtsgelehrten entwickeln. Im Gegensatz zur *ᶜaqīda* sind Meinungsverschiedenheiten im Bereich des Rechts aber kein verhängnisvolles Übel; wenn der *muǧtahid* in seinem Räsonnieren methodisch ordnungsgemäß vorgeht, so kann auch ein falsches Ergebnis dem Seelenheil des *muǧtahid*s wie auch dem des den *muǧtahid* befolgenden Gläubigen nicht schaden. Da es nur eine Wahrheit gebe, nehme der *muǧtahid* mit seiner eigenen Anstrengung in der Rechtsfindung zwar prinzipiell immer das Risiko eines Irrtums in Kauf, doch einem *ḥadīṯ* zufolge bekomme auch der irrende *muǧtahid* schon allein für seine Anstrengung eine Belohnung, während der *muǧtahid*, der richtig urteilt, deren sogar zwei erhalte.[31] Damit weicht Märǧani kaum von der klassischen *iǧtihād*-Lehre ab, wie sie zum Beispiel von al-Ġazālī (st.1111), aber auch von Qursavi formuliert wurde.[32]

Im Unterschied zu Ġazālī legt Märǧani die Anforderungen nicht präzise fest, die der *iǧtihād* einem Juristen abverlangt. Er betont, daß jemand, der sich in einer bestimmten Frage gut auskennt, in ihr *iǧtihād* betreiben kann, auch wenn er in einer anderen, in der er nicht so bewandert ist, passen muß.[33] Dadurch steht der *iǧtihād* einem größeren Kreis von Gelehrten offen. Entsprechend seinem Wissen und seiner Fähigkeiten sei jeder Gläubige zur Suche nach einem zutreffenden Hinweis in Koran und Sunna (*istidlāl*) verpflichtet. In Fällen, in denen sich die Imame (hier: die Gründerväter der Rechtsschulen) uneins waren,

---

30 *Ibid.*, S. 15.
31 *Ibid.*, S.16-19.
32 al-Ġazālī vertritt die Pflicht zum *iǧtihād* vor allem in seinem *uṣūl*-Werk *al-Mustaṣfā*, ed. Būlāq 1322-25, II, S. 384ff. Qursavis Ausführungen zum *iǧtihād* in *al-Iršād lil-ᶜibād*, Kasan 1904, bes. S. 24-35.
33 *Nāẓūrat al-ḥaqq*, 18. Zur "Teilbarkeit" des *iǧtihād* vgl. Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad closed?", in: *J. Middle East Stud.* 16 [1984], S. 6f.

"ist jeder Einzelne verpflichtet, in dieser Frage das Rechte zu suchen und Aufmerksamkeit und Mühe darauf zu verwenden, in Koran und Sunna klare Beweise (*adilla ẓāhira*) zu finden und diese [*adilla*] gemäß seiner eigenen Fähigkeiten anzuwenden, sei es durch absoluten, von Rechtsschulen unabhängigen *iǧtihād* (*iǧtihād mu ṭlaq*) oder durch *iǧtihād* innerhalb einer Rechtsschule (*fī-l-maḏhab*) oder durch bloße Ableitung *(istidlāl)*; und er soll das akzeptieren, wohin ihn sein Räsonnieren (*naẓar*) geführt, und wohin ihn sein Beweis (*dalīl*) gebracht hat."[34]

Die Grenzen zwischen Leuten, die viel *iǧtihād* betreiben, und solchen, die nur manchmal dazu fähig sind, sind also von den aktuellen Rechtsproblemen abhängig und deshalb im ganzen betrachtet fließend; dementsprechend sinnlos sei es, die große Spannbreite zwischen absolut eigenständigem und von jeder Rechtsschule unabhängigem *iǧtihād* (*iǧtihād muṭlaq mustaqill*) und dessen Gegenstück, dem kritiklosen Befolgen der Lehrmeinungen anderer (*taqlīd*), in verschiedene Klassen einzuteilen und einzelnen *fuqahāʾ* in dieser Skala feste Plätze zuweisen zu wollen, wie dies zum Beispiel der osmanische *faqīh* Ibn-Kamāl Pāšā (st.1534) getan habe.[35]

Die unkritische Befolgung von Autoritäten (*taqlīd*) sei in Fragen des Rechts nur noch dann erlaubt, wenn der einzelne Muslim zum *iǧtihād* in einem Einzelfall überhaupt nicht in der Lage sei, etwa weil er keinen *dalīl* in Koran und Sunna findet, von dem er die Lösung des anstehenden Problemes ableiten könnte.[36]

Auf diese Weise weicht Märǧani die traditionell als strikt empfundene Trennung zwischen *muǧtahid* und *muqallid* weitgehend auf. Mit der Verpflichtung der Gläubigen zur Suche nach einem Texthinweis (*istidlāl*) erhebt Märǧani den *iǧtihād* zum Gebot und zum Recht für alle, sofern sie in dem jeweiligen Falle dazu befähigt sind. Diesen Absolutheitsanspruch muß Märǧani allerdings wieder etwas einschränken, da es unter seinen Zeitgenossen wohl niemanden mehr gebe, der zu einem vollkommen unabhängigen und an keine der bestehenden Rechtsschulen gebundenen *iǧtihād* noch fähig sei.

---

34 *Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 17f.

35 *Ibid.*, S. 58. Ibn-Kamāl, der von 1526-1534 *šayx al-Islām* im Osmanischen Reich war, beschreibt laut Märǧani sieben Klassen von *muǧtahidūn*: 1) *muǧtahid fī-š-šarᶜ*, die Klasse der Rechtsschulengründer; 2) *m. fī-l-maḏhab*, wozu zum Beispiel die drei *aṣḥāb* von Abū-Ḥanīfa gehören; 3) *m. fī-l-masāʾil*, eine große Gruppe von Gelehrten, die sich an die Ableitungen der Rechtsschulenimame halten; 4) *muqallidūn*, welche aufgrund ihres Heranziehens von Quellentexten noch von zwei widersprüchlichen Aussagen der *muǧtahidūn* die richtige auswählen können (*aṣḥāb at-taxrīǧ*); 5) *aṣḥāb at-tarǧīḥ*, die nur noch die zuverlässigere Überlieferungskette erkennen können; 6) *muqallidūn*, welche noch eine gewisse Unterscheidung *(tamyīz)* zwischen stark und schwach begründeten Aussagen machen können, sowie 7) *muqallidūn*, die überhaupt "nicht links von rechts unterscheiden können" (*Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 57f).

36 *Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 18, 27.

Die meisten der zu seiner Zeit lebenden bewanderten und frommen Kadis (*quḍāt*) betrieben seiner Meinung nach *iǧtihād fīl-maḏhab,* das heißt sie leiteten ihre Urteile von den Lehrmeinungen der Gründerväter und herausragenden Imamen ihrer jeweiligen Rechtsschule ab.[37]

*Relativierung der Rechtsschulen*

Märǧanis Ablehnung des *taqlīd* bedeutet auch, daß es für den einfachen Mann (*ᶜāmmī*), der sich im *fiqh* überhaupt nicht auskennt, besser ist, sich nicht auf eine Rechtsschule (*maḏhab*) festzulegen. Wenn jemand die Zugehörigkeit zu einer Rechtsschule bekundet, ohne das durch Wissen und Argumente begründen zu können, sind das für Märǧani nur leere Worte. Andererseits sieht Märǧani aber auch für den bewanderten Gelehrten die Möglichkeit, bezüglich einer bestimmten Rechtsfrage nach genauem Abwägen der Argumente und Beweise und unter großer Vorsicht die Lehrmeinung eines Vertreters einer anderen Rechtsschule als der eigenen zu befürworten oder sogar, wenn man generell von dem Vorzug einer anderen Rechtsschule überzeugt ist, sich einem anderen *maḏhab* anzuschließen und den eigenen aufzugeben. Wenn man ernsthaft glaube, daß nur ein *faqīh*, nur ein *muftī* oder nur eine Rechtsschule die Wahrheit vertrete, oder wenn man krampfhaft und gegen die eigene Überzeugung an einer bestimmten Position oder am eigenen *maḏhab* festhalte, gerate man in die Gefahr, Fanatismus (*taᶜaṣṣub*) zu betreiben und in die Irre zu laufen.[38]

Damit wird nach der Aufweichung der Dichothomie *taqlīd - iǧtihād* auch das traditionelle Konzept der starren Rechtsschulen abgelehnt. Ebenso wie die Forderung nach *iǧtihād* einen direkten Rückgriff auf die islamische Frühzeit darstellt, dient auch die Überwindung der *maḏhab*-Grenzen der Rückkehr in Zeiten, als die Grenzen der späteren Rechtsschulen noch nicht gezogen waren. Die Möglichkeit des Wechsels der Schule in einzelnen Fragen wie im ganzen ist zwar schon im islamischen Mittelalter entwickelt worden,[39] doch Märǧani geht einen Schritt weiter und entwirft das übergreifende Rechtsschulenkonzept eines *maḏhab* der Gemeinschaft der Gläubigen (*maḏhab al-ǧamāᶜa*)[40], der alles umfasse, worüber im Koran und in der Sunna gesprochen werde, und dem keine Neuerung (*bidᶜa, iḥdāṯ*) hin-

37 *Ibid.*, S. 31.
38 *Ibid.*, S. 35ff.
39 Siehe zum Beispiel Abū-l-Ḥasan ᶜAlī al-Māwardī, *al-Aḥkām as-sulṭānīya,* Dār al-kitāb al-ᶜarabī, Beirut 1990, S. 134.
40 *Nāẓūrat al-ḥaqq,* S. 9.

zugefügt werden dürfe. Er umfaßt die freie Verfügbarkeit der Quellentexte einerseits sowie die Praxis der *salaf ṣāliḥūn* andererseits und stellt somit die Grundlage für unabhängigen *iǧtihād* dar. Bezeichnenderweise bezieht sich Märǧani zur Unterbauung seiner Argumentation im allgemeinen nicht allein auf Abū-Ḥanīfa und die Imame des ḥanafitischen *maḏhab*, dem er selbst angehört, sondern auf alle vier Gründerväter der großen Rechtsschulen. Die Muslime sollten über alle Divergenzen zwischen den großen Rechtsschulen hinwegsehen und ihre gemeinsame Zugehörigkeit zur "Gemeinschaft der rechtgläubigen Sunniten" (*ahl as-sunna wal-ǧamāᶜa*) erkennen, von der auch Randgruppen wie Muᶜtaziliten, Xāriǧiten und sogar die Šiᶜiten (Rawāfiḍ) nicht durch Beschuldigung des Unglaubens (*takfīr*) auszuschließen seien, solange sie nicht den Propheten der Lüge bezichtigen.[41] Die Überwindung der Parteiengrenzen durch die Abkehr von späteren Traditonen aus Theologie und Recht ermöglicht somit in Märǧanis Verständnis die Wiederherstellung der Einheit der Muslime; die Ablehnung des *takfīr* impliziert gleichzeitig eine Forderung nach Toleranz der anderen Gelehrten gegenüber den eigenen Standpunkten.

*Der Streit um das Nachtgebet ( ᶜišāʾ)*

In seinen religionsrechtlichen Schriften demonstriert Märǧani die praktische Durchführung des von ihm geforderten *iǧtihād*. Das "Fernglas zur Wahrheit" *Nāẓūrat al-ḥaqq* ist als eine endgültige Antwort auf die Frage konzipiert, ob das Nachtgebet (arab. *ᶜišāʾ*, *yasīᶜ*, tat. *yastu*) auch in den nördlichen Breiten des Russischen Reiches gebetet werden müsse, obwohl dort die Nächte im Sommer so kurz sein können, daß die Dämmerung nicht ganz verschwindet. Das Verschwinden der Dämmerung (*ġaybūbat aš-šafaq*) wird aber in der Prophetentradition als Indikator für dieses letzte Gebet des Tages angegeben.[42] Die Frage, ob man dieses Gebet unter den genannten Umständen dennoch zu beten habe oder ob man es auslassen dürfe, sei nicht nur für Muslime wichtig, die zum Beispiel als Soldaten in Nordrußland stationiert sind, wo monatelang die Mitternachtsonne herrscht, sondern betreffe auch bereits die Kasaner Breiten. Die Problematik ergibt sich aus der im Islam üblichen Gewohnheit, die Zeitpunkte für gottesdienstliche (*ᶜibāda*-) Handlungen aus der direkten Beobachtung von Naturerscheinungen wie Sonnen-

41 *al-Barq al-wamīḍ*, S. 74-76.
42 A.J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, tome III (Leiden 1955), S. 153f.

stand und Mondphasen zu ermitteln. Die permanente Neuberechnung der Gebetszeiten für den jeweiligen Ort stellte unter den Umständen der Fremdherrschaft in Rußland eine wichtige Aufgabe der Gelehrten (*ʿulamāʾ*, sg. *ʿālim*) dar. Somit sollte man die Heftigkeit der Diskussion um dieses Thema auch unter dem Blickwinkel betrachten, daß besonders in diesem Bereich der Spielraum liegt, der den Gelehrten von offizieller russischer Seite zugestanden wurde.

Daß in den "weißen Nächten" ein Problem bezüglich der Einhaltung der vorgeschriebenen Gebete eintritt, wird schon von Ibn-Faḍlān erwähnt. In der Beschreibung seiner Reise zu den Muslimen der Mittleren Wolga im Jahre 921 n.Chr., berichtet er, daß dort während der "weißen Nächte" die Sitte herrsche, das *ʿišāʾ* zusammen mit dem Sonnenuntergangsgebet (*maġrib*) zu beten, da zwischen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang kaum genug Zeit verbleibe, um einen Fleischtopf garzukochen.[43]

Märǧani beschreibt in seinen Chroniken die nachfolgende lange Geschichte des Streits um das Nachtgebet. Als Autor eines ersten Rechtsgutachten (*fatwā*), in dem ein Wegfall des *ʿišāʾ* gefordert wird, wenn keine Dunkelheit eintritt, wird ein gewisser Šayx Sayf as-Sunna al-Baqqālī aus Chorezm genannt. Auf sein *fatwā* hin habe ein Gelehrter aus Buchara namens Šams al-Aʾimma al-Ḥalawānī (st. 447 oder 448 /1055-57) heftig dagegen protestiert, ein im Koran vorgeschriebenes Gebet aufgrund einer eher faden scheinigen Begründung entfallen zu lassen. al-Baqqālī habe ihn jedoch mit dem Vergleich überzeugen können, daß es sich in der Gebetsfrage so verhalte wie mit einem Muslim, dem beide Arme fehlen; wie dieser von der Vorschrift befreit sei, sich zur rituellen Reinheit (*ṭahāra*) die Arme zu waschen, entfalle auch das Nachtgebet für den Gläubigen, wenn keine Nacht eintritt. Märǧani berichtet, daß sich die Fürsprecher des Wegfalls stets auf diese Geschichte berufen, obwohl klar sei, daß es sich nur um ein auf einer Vermutung (*ẓann*) basierendes Urteil handele, das eine Bestimmung der Sunna nicht außer Kraft setzen könne. Außerdem sei über al-Baqqālī, den Autor dieses *fatwās*,

---

[43] *Ibn Faḍlān's Reisebericht*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Zeki Validi Togan, Nendeln 1966 (Reprint der Ausgabe Leipzig 1939, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd.24, Nr.3), über das *ʿišāʾ* auf S. 25 (im arabischen Teil); *Nāẓūrat al-ḥaqq*, 142; *Talfīq al-axbār* II, S. 295-298. Nach Muḥammad Murād ar-Ramzī liegen in den kurzen Nächten der Kasaner Breiten etwa sechseinhalb Stunden zwischen Sonnenuntergang und -aufgang, während derer es nicht richtig dunkel werde. Die Zeit der *šafaq*-losen Nächte beginne, wenn die Sonne im Tierkreiszeichen Krebs stehe, und dauere etwa 40 Tage an (*Talfīq al-axbār* I, 296).

nichts weiter bekannt, als daß er ein Zeitgenosse von al-Ḥalawānī gewesen sein soll.[44]

In der Folgezeit verfaßten zahlreiche *fuqahāʾ* aus den mittelasiatischen Gelehrtenzentren Buchara und Samarkand Rechtsgutachten für oder gegen den Wegfall des Nachtgebets in den hellen Nächten.[45] Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts sind auch Stellungnahmen aus der Wolgaregion bekannt;[46] unter den dortigen Gelehrten scheint die Auffassung überwogen zu haben, daß die Vorsicht und Gottesfurcht (*iḥtiyāṭ*) es gebiete, das Nachtgebet nicht zu beten, wenn es keine richtige Nacht gibt. Zu den Befürwortern des Wegfalls gehörten die einflußreichen Gelehrten Īšniyāz b. Šīrniyāz al-Xwārazmī (st. 1205/1790-91)[47], Ġabderräxim Utïz-Imäni, (ᶜAbdarraḥīm al-Ūtiz Īmānī, 1754-1835)[48] und Fätxullah Orïvi (Fatḥallāh al-Ūrivī, st. 1843).[49] Gegen die Praxis des Wegfalls wandte sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts Ġabdennäsir Qursavi (ᶜAbdannaṣīr al-Qūrṣāwī, st. 1812), welcher in der Frage des Nachtgebetes *iǧtihād* praktizierte.[50]

Märǧani folgt in *Nāẓūrat al-ḥaqq* im großen und ganzen der Argumentation von Qursavi. Seiner Meinung nach ist die Pflicht der 5 täglichen Gebete unumstößlich; wer sie mißachtet, stellt damit die gesamte Befolgung von Koran und Sunna in Frage.[51] Gott habe Gabriel zwar für jedes Gebet eine Zeit an Muḥammad übermitteln lassen, damit die Menschen nicht willkürlich und nach Lust und Laune darüber entscheiden, wann sie beten.[52] Muḥammad habe aber in Ausnahmesituationen – etwa auf Reisen oder im Krieg, anderen Überlieferungen zufolge aber auch einfach in einer regnerischen Nacht – versäumte Gebete zu späterer Zeit nachgeholt oder zwei Gebete zusammen gebetet, darunter auch *maġrib* und *ᶜišāʾ*.[53]

---

44 *Mustafād al-axbār* I, S. 70-72.

45 *Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 120-126, 156 (Rand).

46 So berichtet Märǧani von einem Aᶜẓam b. ᶜAbdarraḥmān al-Bulġārī at-Tanakī, genannt Amka Mullā, der sich im Jahre 1143 (1730-31) in einem *fatwā* zuerst für den Wegfall des Nachtgebets in hellen Nächten ausgesprochen habe, dies später jedoch durch ein anderes *fatwā* revidiert habe; *Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 142-143; *Mustafād al-axbār* II, S. 314-315.

47 *Mustafād al-axbār* II, S. 216. al-Xwārazmīs Schrift zum *ᶜišāʾ* ist allerdings ebensowenig auffindbar wie sein theologisches Werk *al-ᶜAqāʾid al-bulġārīya*.

48 *Āṯār*, Teil 6, S. 307; *Risāla-i šafaqīya*, Manuskript der Universitätsbibliothek Kasan (im folgenden: ORRK NB KGU) g-2400.

49 *Āṯār*, Teil 9, S. 8.

50 *al-Iršād lil-ᶜibād*, S. 57-65.

51 *Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 69ff. Koranische Aussagen zu den Gebeten werden auf den Seiten 69-78 auch anhand von Aussagen verschiedener ḥanafitischer Rechtswerke diskutiert. Hierauf folgt die Untersuchung der Prophetentraditionen zu den Gebeten und zum *ᶜišāʾ* (S. 68-84).

52 *Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 92-98.

53 *Ibid.*, S. 86ff, 96ff und 124.

Dreh- und Angelpunkt in dieser Diskussion ist die Bewertung der "Ursache" (*sabab*) des Gebetes. Märǧani wendet sich gegen den Vergleich der Gebetsproblematik mit dem Fall des Armamputierten, der die *ṭahāra* nicht mehr im vollen Umfang durchführen kann: während der Armlose völlig seiner Möglichkeit beraubt sei, sich die Arme zu waschen, und diese Waschung auch nicht ersetzt werden könne, habe der fromme Muslim auch im Sommer mit seinen kurzen Nächten immer noch die Möglichkeit der Durchführung des fünften Gebets - nur eben zu einem anderen Zeitpunkt.[54]

Die im *ḥadīṯ* erfolgte Zeitangabe, sagt Märǧani, sei deshalb keinesfalls Bedingung für die Ausführung des Gebetes oder gar seine Ursache: die wahre Ursache des Gebetes (*as-sabab al-aṣlī / al-ḥaqīqī*) sei vielmehr Gott selber, und in Seinen Gnaden (*niᶜam Allāh*) habe Er dem Menschen nur fünf Gebete pro Tag vorgeschrieben, anstelle der fünfzig, die zuerst im Gespräch waren.[55] Die Zeitangabe qualifiziert Märǧani als eine äußere Ursache (*sabab ẓāhir*), als ein Merkmal (*muᶜarraf*) zur Erleichterung (*taysīr*) für die Gläubigen, "weil die Verpflichtung durch Gott den Erhabenen im Verborgenen liegt und wir sie nicht ergründen können; deshalb hat er die Zeitangaben als Zeichen (*amārāt*) für diese Verpflichtung gesetzt". Daß die *awqāt* manchmal dennoch "Ursachen", *asbāb*, genannt werden, sei reine Definitionssache der *fuqahāʾ* und bezeichne nicht ihre wahre Funktion.[56]

Seine Forderung, daß das Gebet von allen Muslimen unabhängig von Jahreszeit und geographischem Ort gebetet werden muß, kann somit als Ausdruck des Wunsches nach Vereinheitlichung der *ᶜibāda* angesehen werden, ebenso wie Märǧani stets die Einheit der *ᶜaqīda* betont. Gleichzeitig bleibt allerdings ein gewisses Maß an Divergenz erhalten, da es dem *raʾy* und *ẓann* jedes Einzelnen überlassen bleiben müsse, wie er die Gebetszeit festlegt.[57]

Im Gegensatz zu den Rechtswerken traditioneller tatarischer *fuqahāʾ*, welche ihre Ansichten oft einzig mit Zitaten aus den Werken anerkannter Autoritäten des Rechts zu belegen suchen,[58] stützt sich Märǧani in seiner Argumentation tatsächlich nur auf Zitate aus dem Koran sowie auf Prophetentraditionen (*ḥadīṯe*); seine Untersuchung der Frage des *ᶜišāʾ*-

---

54 *Ibid.*, S. 133-134.
55 *Ibid.*, S. 132.
56 *Ibid.*, S. 159.
57 *Ibid.*, S. 131.
58 Vgl. die Schriften einiger Gegner von Qursavi wie Fatḥallāh b. al-Ḥusayn al-Ūrivī (Orïvi) und Bāymurād b. Muḥarram al-Bulġārī, Manuskript ORRK NB KGU g-999.

Gebetes verdeutlicht somit seine Vorstellung von *iğtihād* durch Ableitung des treffenden Beweises aus den Quellen von Koran und Sunna (*istidlāl*).

*Ramaḍānbeginn*

Eine weitere Streitfrage, in der Märğani eingriff, war die Frage, wie der Beginn des Fastenmonats Ramaḍān zu bestimmen sei. Die Gelehrten in den Städten und Dörfern der Wolga-Ural-Region sahen traditionell das erste Erblicken der jungen Mondsichel als Zeichen für den Beginn des Fastenmonats an. Durch diese kasuistischen Bestimmungen soll manchmal dasselbe Fest an drei benachbarten Orten an drei verschiedenen Tagen ge feiert worden sein.[59] Märğani empfand das Spektakel der Mullas, mit möglichst vielen Zeugen den Himmel zu beobachten, als ein leichtfertiges und zufallsabhängiges Spiel.[60] Er strebte deshalb in seiner Schrift *Ḥaqq al-maᶜrifa*, die 1880 in Kasan erschien, eine Vereinheitlichung der Ramaḍānfestlegung durch die mathematische Errechnung (*ḥisāb*) unabhängig von der Himmelsbeobachtung an. Dabei stand er wie in der *ᶜišāᵓ*-Frage vor der Aufgabe, eine Pflicht des Islam von einer Naturerscheinung lösen zu müssen, mit der sie in der Prophetentradition verquickt ist.

Ein *ḥadīṯ* bestimmt, daß das Ramaḍānfasten beginnt, wenn man den Mond das erste Mal sieht; sollte aber das Wetter bedeckt sein, so solle der erste Ramaḍān nach dem 30.Tag des Vormonats Šaᶜbān eintreten.[61] Nach Marğanīs Auffassung bedeutet diese Anweisung nicht, daß die Mondsichel an jedem einzelnen Ort gesehen werden muß, bevor man jeweils dort mit dem Fasten beginnen darf; der Ramaḍān beginne für alle Muslime gleichzeitig, wenn irgendwo auf der Welt zum ersten Mal der Mond gesehen wird. Dem Urteil einiger großer Rechtsgelehrter zufolge verpflichte die Sichtbarkeit des jungen Mondes im Maġrib auch die Muslime im Osten der islamischen Welt zum Fasten.[62]

Der *ḥadīṯ* sei den Muslimen vor allem gegeben worden, um ihnen einen leichten Weg zur Ramaḍānbestimmung an die Hand zu geben, denn eine mathematische Berechnung des Monatsanfanges sei schwierig und nicht allen

---

59 Šähär Šäräf, "Märğänineŋ tärğämä-i ḥäle", in: *Märğānī-Jubiläumsband*, S. 160.

60 *Ḥaqq al-maᶜrifa*, S. 2

61 A.J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Tome II (Leiden 1943), S. 205; Tahir Ilyas, "Märğänineŋ fiqh däᵓiräsendä xidmätläre", in: *Märğānī-Jubiläumsband*, S. 310.

62 Tahir Ilyas, "Märğänineŋ fiqh däᵓiräsendä xidmätläre", S. 312f.

möglich.[63] Märǧani betont, daß keine Überlieferung der mathematischen Errechnung entgegenstehe,[64] und daß die rechnerische Bestimmung des Ramaḍānbeginns präzise und bestimmt (*qaṭᶜī*) sei und für die gesamte islamische Welt Gültigkeit besitze. Die traditionelle Methode der individuellen, lokalen Himmelsbeobachtung kann Märǧani zwar nicht rundweg ablehnen, doch wird sie durch die Berechnung praktisch überflüssig.[65] Es kann jedoch keineswegs davon die Rede sein, daß Märǧani Vorschriften der *šarīᶜa* durch die modernen Naturwissenschaften abschaffen will, somit Wissenschaft und Göttliches Gesetz einander gegenüberstellt, wie die marxistische Forschung es nahelegt.[66] Es ging dem Gelehrten vielmehr darum, durch die Interpretation einer Prophetentradition die Übereinstimmung der naturwissenschaftlichen Methoden mit den Bedingungen der religiösen Pflicht des Ramaḍān-Fastens aufzuzeigen, so daß Mathematik und Astronomie zu einem Hilfsmittel bei der Ausführung von *šarīᶜa*-Vorschriften werden können.

Wie anhand dieser beiden Ausführungen deutlich wird, versuchte Märǧani durch den Rückgriff auf Koran und Sunna eine konsequente Einheitlichkeit im Verhalten der Muslime zu bewirken, wo bis dahin individuelle und lokale Lösungen angewandt wurden. Der *iǧtihād*, der in der Theorie als Pflicht eines jeden Muslims formuliert wurde, sollte in der Praxis also keineswegs ein größeres Maß an Eigenständigkeit des Einzelnen und vielfältiges Handeln

---

63 *Ibid.*, S. 311; *Ḥaqq al-maᶜrifa*, S. 25.

64 *Ḥaqq al-maᶜrifa*, S. 63; *Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 43-48; vgl. auch Šihābaddīn al-Marǧānī, *Muqaddimat Kitāb Wafīyat al-aslāf*, Druckerei Vyačeslav, Kasan 1883, S. 387ff.

65 *Ḥaqq al-maᶜrifa*, S. 64.

66 So vermittelt der tatarische Soziologe Yaxya Abdullin den Eindruck, Märǧani sei allgemein "gegen die Religionsdoktrin" aufgetreten, und er zitiert Märǧani folgendermaßen: " 'Wenn es in der *šarīᶜa* einen Widerspruch dazu (zu den wissenschaftlichen Erkenntnissen, Ya.A.) gibt, im Hinblick darauf, daß etwas geleugnet wird, dessen Wahrhaftigkeit *(döreslege)* offen bekannt ist, dann ist es besser, die Anweisung der *šarīᶜa* als verändert zu verstehen', sagt Märǧani (...). In diesem Fall zieht der *ᶜālim* die Frucht des menschlichen Verstandes - das reine Wissen und die wissenschaftlichen Erkenntnisse - im objektiven Licht den Gesetzen der *šarīᶜa* vor" (Yaxya Abdullin, "Dini täğlimatqa häm sufičïlïqqa qaršï", in: *Kasan Utlarï* 2, 1974, S. 152). Abdullin erwähnt leider nicht, aus welchem Kontext er das Zitat Märǧanis genommen hat. Der Textstelle zugrunde liegt offensichtlich eine (tatarische) Paraphrase der Ideen Märǧanis durch Tahir Ilyas ("Märǧänïneŋ fiqh däʾiräsendä xidmätläre", S. 311): "Denn Überlieferungen (*samᶜïyāt*), die in ihrer offensichtlichen Bedeutung den Wahrheiten zu widersprechen scheinen, welche durch logische Beweise zweifellos feststehen, müssen durch *taʾwīl* interpretiert werden." Der Glauben an eine "doppelte Wahrheit", den Abdullin auch 1976 (*Tatarskaya prosvetitel'skaya mïsl'*, S. 81) im Werk von Märǧani entdecken will, ist dadurch meines Erachtens nicht hinreichend belegt. Aus islamwissenschaftlicher Perspektive ist es ebenfalls problematisch, Märǧani pauschal als "Rationalisten" zu charakterisieren, wie dies von sowjetischen Forschern zuweilen getan wurde; er zeigt sich zwar den Naturwissenschaften aufgeschlossener als seine Kollegen, andererseits jedoch greift er spezifisch islamische rationalistische Traditionen wie den Kalām scharf an. Noch spekulativer ist es, Märǧani pantheistische Ideen nachzusagen (so Abdullin in *Tatar ädäbiyatï tarixï, tom 2: XIX yöz tatar ädäbiyätï*, Kasan 1985, S. 231).

bewirken; vielmehr sollte die Masse der Muslime an den *iğtihād* des autoritativen Gelehrten gebunden werden. Dadurch wurde der Streit um die Zeiten der rituellen Handlungen zu einem Politikum und zu einer Machtfrage zwischen Märğani, dem Muftiat sowie den "oppositionellen", traditionalistisch eingestellten Gelehrten.

## *Der Gelehrte Märğani in der tatarischen Gesellschaft*

### *Die "Geistliche Versammlung" als Religionsbehörde*

Auch das von der Russischen Regierung eingesetzte Muftiat der Orenburger Geistlichen Versammlung (russ. *Duxovnoe Sobranie Musul'man*; tat. *Diniyä näzaräte*) in Ufa war um die Vereinheitlichung der Gebets- und Fastenzeiten bemüht und stand dadurch jenen traditionalistischen Gelehrten in Stadt und Land gegenüber, die sich in der Gebetszeitfestlegung ihre Unabhängigkeit bewahrten.

Bereits 1819 versuchte der erste Mufti Möxämmädğan Xösäyen-uğlï (Muḥammadğān b. al-Ḥusayn, russ. Guseinov / Xuseynov; amtierte von der Gründung des Muftiats 1788 bis zu seinem Tode 1823), die einheitliche Durchführung des Ramaḍān-Beginns und des *ʿišāʾ*-Gebetes in einem *fatwā* durchzusetzen. Märğani überliefert in *Mustafād al-axbār* einen Brief des Muftis an seinen Vertreter in Kasan, Ġabdessättar Säġid-uğlï (ʿAbdassattār b. Saʿīd), aus demselben Jahre. Darin beklagt der Mufti, daß die Mullas im allgemeinen keine Ahnung von Astronomie und Gebetszeitberechnung hätten, und er befürchtet, daß sie sich nicht an seine kurz zuvor in einem *fatwā* gegebenen Anweisungen zum *ʿišāʾ* und zum Ramaḍānbeginn halten werden. Er droht damit, diejenigen Mullas, die ihm nicht Folge leisten, aus dem Dienst zu entlassen. In diesem Schreiben, welches einen Kommentar zu seinem *fatwā* darstellt, heißt es (nach einem tatarischen und einem persischen Teil) auf arabisch:

> "Die Rede und das *fatwā* des Mufti muß in dieser Zeit von allen *ʿulamāʾ* und den übrigen Unwissenden (sic! *kāffat al-ʿulamāʾ wasāʾir al-ğuhhāl*) nachgeahmt werden, denn die Rede und das *fatwā* des Mufti sind wie ein Beweis (*dalīl*) für die Unwissenden. So steht es in den allseits anerkannten Büchern."[67]

[67] *Talfīq al-axbār* II, S. 294f.

Märǧani betont in seiner Darstellung, daß Mufti Möxämmädǧan seine Anweisungen vor allem durch seine Amtsautorität begründete. Daß er sich in seinem *fatwā* gegen den Wegfall des *ʿišāʾ* bei ausbleibender Dunkelheit aussprach, ist nach Märǧani keineswegs das Resultat von *iǧtihād,* sondern der vielen Geschenke gewesen, die der Mufti von reichen Leuten aus der Anhängerschaft Qursavis, den Gegnern des Wegfalls des Nachtgebetes, erhalten habe. Der Mufti habe dabei keineswegs aus Überzeugung gehandelt, sondern gesagt: "Wenn ich unter etwas meinen Stempel setze, dann verwandelt es sich in Wahrheit".[68]

Märǧani berichtet ebenfalls, dieser erste offizielle Mufti Möxämmädǧan habe im Laufe seiner fünfunddreißigjährigen Amtszeit große Ländereien erworben und viel Geld durch den Ämterverkauf beiseite geschafft.[69] Er beschreibt somit in aller Klarheit, daß die Muftis nicht wegen ihrer fachlichen Kapazität von der Russischen Regierung eingesetzt wurden, sondern daß sie als gefügiges Verwaltungsorgan fungieren sollten - und dementsprechend genauso korrupt waren wie andere Behörden.

*Märǧani zwischen Muftiat und "oppositionellen" Gelehrten*

Trotz dieser Kritik an der Geistlichen Versammlung suchte Märǧani die Zusammenarbeit mit dem Muftiat, das er als geeignetes Mittel zur Durchsetzung seiner eigenen religionsrechtlichen Vorstellungen einsetzen wollte. Betrachten wir zunächst einige Etappen seiner Karriere.

Nachdem Märǧani im Jahre 1849 von seinem elfjährigen Aufenthalt in Buchara und Samarkand zurückkehrte, bekam er sogleich den einflußreichen Posten des Imam an der ersten Moschee in Kasan; dies geschah auf Betreiben des Kaufmanns Ibrāhīm Ġubäydullah-uġlï Yunusov (Ibrāhīm b. ʿUbaydallāh Yūnusī), dem wichtigsten Mäzen der Ersten Kasaner *maḥalla* (Stadtteil-Gemeinde). Die Amtsprüfung fand beim damals amtierenden (dritten) Mufti Ġabdelvaxid (ʿAbdalwāḥid b. Sulaymān, russ. Suleymanov, amtierte von 1840-1862) in Ufa statt.[70]

Im Jahre 1276 (1859-60) wurde Märǧani von der Orenburger Geistlichen Versammlung zudem mit der Durchsicht und Verbesserung der Kasaner

---

[68] *Mustafād al-axbār* I, S. 74.

[69] *Mustafād al-axbār* II, S. 289. Nicht alle seine Untergebenen hätten diese Führungsart so hingenommen, sondern die ihm unterstellten *quḍāt* unter Leitung von ʿAbdalǧābbār al-Qāyibčī hätten ihm Widerstand geleistet. Dabei soll es sogar zu einem Termin vor einem russischen Gericht gekommen sein.

[70] Šähär Šäräf, "Märǧänīneŋ tärǧämä-i ḥäle", S. 79-83.

Korandrucke (*taṣḥīḥ-i maṣāḥif*) beauftragt, da an den verschiedenen Druckereien der Stadt immer mehr fehlerhafte Korandrucke erschienen seien.[71] Märǧani sollte gemeinsam mit einem Kollegen die neuen Drucke mit früheren Textausgaben, insbesondere mit dem 1787 in Petersburg (wohl an der Typographie Šnor)[72] gedruckten Koran vergleichen.[73] Scheinbar hatte Märǧani dabei gegenüber den "Musterkoranen" eigenmächtig eine orthographische Änderung vorgenommen. Darüber kam es zum Streit mit seinem Kollegen Ġabdelġani Salix-uġlï (ᶜAbdalġanī b. Ṣāliḥ), der ihn beim Gerichtshof der Geistlichen Versammlung (*Maḥkama šarᶜīya*) anzeigte und damit schon nach kurzer Zeit seine Entlassung aus dieser bedeutenden Stellung erwirkte. Märǧani verteidigte sich damit, er selbst sei damit nur dem Vorbild der Prophetengenossen gefolgt, und die von ihm vorgenommene Änderung entspreche durchaus der ᶜUṯmān'schen Koransammlung. Seine Wiedereinsetzung in das Amt des Koranzensors erfolgte erst 1866.[74]

Seit den 1860er Jahren schrieb Märǧani auch im Auftrag des Gouverneurs und mit Billigung des Muftis mehrere Rundschreiben, unter anderem zu Fragen der Hygiene sowie dem rücksichtsvollen Umgang mit Tieren.[75] Zudem verfaßte Märǧani eine Reihe von Vorschlägen zur Verbesserung und Vereinheitlichung der Ausbildung von Moscheen- und Lehrpersonal, darunter eine Liste von Werken, welche seiner Meinung nach die Moscheebediensteten und Religionsgelehrten verschiedener Ränge zu kennen hätten;[76] es ist anzunehmen, daß es sich dabei um die Ausarbeitung von Prüfungsanforderungen seitens der Geistlichen Versammlung handelte.

Bereits nach dem Tode von Mufti Suleymanov im Jahre 1862 soll Märǧani auch selbst als Nachfolger für das Muftiamt im Gespräch gewesen zu sein. Der Briefwechsel zwischen Konstantin Pobedonoscev, dem Vorsitzenden des heiligen (orthodoxen) Synods in Sankt Petersburg, und seinem Mitarbeiter, dem Missionar Il'minskiy in Kasan, zeuge jedoch laut Šähär Šäräf davon, daß man ihn von russischer Seite für "nicht geeignet" gehalten

---

71 *Mustafād al-axbār* II, S. 305. Märǧani berichtet später über seine Erfahrungen als Koranzensor in seiner Schrift *al-Fawāᵓid al-muhimma* (Universitätsdruckerei, Kasan 1880).

72 A.G. Karimullin, *U istokov tatarskoy knigi*, Kazan, 2. Aufl. 1992, S. 95f.

73 Ġabdullah Ġismäti, "Täṣḥīḥ-i mäṣḥäf xidmätendä Märǧänī", in: *Märǧānī-Jubiläumsband*, S. 200-201.

74 Ġabdullah Ġismäti überliefert den Briefwechsel mit der Orenburger Behörde. Die eigenmächtige Abänderung soll darin bestanden haben, bei Wörtern wie *qiyāma* oder *kitāb* das lange *alif* nicht mehr auszuschreiben, sondern durch ein vertikales hochgestelltes diakritisches Zeichen ausgedrückt zu haben ("Täṣḥīḥ-i mäṣḥäf xidmätendä Märǧānī", S. 203-210; siehe auch *al-Fawāᵓid al-muhimma*, S. 2-3).

75 Letzteres soll 1869 als *Kitāb an-naṣāᵓiḥ* in Kasan gedruckt worden sein.

76 Šähär Šäräf, "Märǧänīneŋ tärgämä-i ḥäle", S. 164f.

habe.[77] Nach einer längeren Vakanz des Muftiamtes[78] ernannte die Regierung 1865 den ehemaligen Rittmeister der russischen Garde Sälimgiräy (Salīmgiray Tavakkulī, russ. Tevkelev) zum Mufti, obwohl dieser gar kein Geistlicher war. Da er jedoch umfangreiche Ländereien besaß, schrieb man ihm großen Einfluß auf die Muslime zu und war der Meinung, daß er die Geistliche Versammlung unbestechlich leiten könne.[79] Später berichtet Märǧani in *Mustafād al-axbār* über den mittlerweile verstorbenen Sälimgiräy, er habe in keiner Weise den Anspruch erfüllen können, Rechtsgutachten zu erteilen, da er vom religiösen Recht und der*šarīᶜa* keine Ahnung gehabt und nicht zu den Gelehrten (*ahl-i ᶜilm*) gehört habe.[80]

Zwischen dem neuen Mufti Sälimgiräy (amtierte von 1865 bis 1884) und Märǧani kam es nun zu einer Art Zweckbündnis ohne Sympathie, aber mit gegenseitiger Abhängigkeit. Die mangelnde fachliche Kompetenz des Muftis scheint Märǧani durch seine gelehrte Autorität ausgeglichen zu haben. Sälimgiräy ernannte Märǧani 1867 zum Gouvernements-*āxūnd* ("Ältester der Gelehrten") und *muḥtasib* ("Beauftragter für die Überwachung der öffentlichen Einhaltung der religionsgesetzlichen Vorschriften"). Diese Ränge scheinen keine besonderen Weisungsbefugnisse gegenüber den Mullas beinhaltet zu haben und dienten vermutlich vor allem der Weiterleitung von Anweisungen des Muftis.[81] Märǧani schlug daraufhin dem Mufti vor, den

---

77 *Ibid.*, S. 167f; vgl. Yusupov, *Šigabutdin Mardžani kak istorik*, S. 46, mit Quellenangabe des Briefes.

78 Daß das Muftiamt von 1862 bis April 1865 unbesetzt blieb, ist unter anderem darauf zurückzuführen, daß man im Innenministerium langwierige Überlegungen anstellte, ob und wie man die Muslime Rußlands ihren Mufti erstmals selbst wählen lassen könnte. Das Gesetz sah eine solche Wahl zwar vor, gab aber keine Direktiven bezüglich des Wahlmodus und der Wahlberechtigten; zudem waren alle Muftis bis dato stets nur von der Regierung ernannt worden (Schreiben des Innenministers P.A. Valuev an das Ministerkomitee vom November 1864; *Materialï po istorii Tatarii vtoroy polovinï XIX veka, čast' pervaya: Agrarnïy vopros i krest'yanskoe dviženie 50-70x godov XIX v.*, Moskau-Leningrad 1936, S. 169-183). In dieser Zeit häuften sich die Beschwerden über die Amtswillkür der Vertreter der Geistlichen Versammlung erneut, so daß man sich schließlich doch für eine zügige, direkte Ernennung des Muftis seitens der Regierung entschied.

79 Schreiben des Generalgouverneurs von Orenburg und Samara, A.P. Bezak, an den Innenminister P.A. Valuev vom 25.8.1863; *Materialï po istorii Tatarii vtoroy polovinï XIX veka*, Teil I, S. 167-169.

80 *Mustafād al-axbār* II, S. 312.

81 Mirza A.K. Kazem-Bek, Turkologieprofessor an der Kasaner Universität, weist in einem Brief vom 7.8.1865 an den neuernannten Mufti Sälimgiräy Tevkelev darauf hin, die Geistliche Versammlung habe bislang den Titel des *āxūnd* sowohl als "höchsten geistigen Rang nach dem Mufti" wie auch als Ehrentitel recht willkürlich und zum Teil ohne Prüfung der Kenntnisse des Kandidaten vergeben. Kazem-Bek, der das russische Innenministerium in Fragen der Politik gegenüber der muslimischen Bevölkerung beriet, identifiziert den Rang des *āxūnd*, der "in der *šarīᶜa*" nicht auftauche, mit dem des *qāḍī*. Seine Ernennung durch die Geistliche Versammlung müsse seitens der russischen Verwaltung bestätigt werden (*Materialï po istorii Tatarii vtoroy polovinï XIX veka*, Teil I, S. 188-189). Allem Anschein nach gab es *āxūnd*s für unterschiedliche

Gouvernements-*āxūnd* mit Prärogativen gegenüber den übrigen *āxūnd*s (von Kreis und Stadt) sowie den einzelnen Mullas auszustatten und ihn als Vermittler in Streitfällen der Gelehrten untereinander sowie mit der Geistlichen Versammlung einzusetzen.[82] Inwieweit ihm diese Vorrechte offiziell zugestanden wurden, ist jedoch unklar. In einem Schreiben vom 1. Mai 1871 an das Muftiat soll Märğani gefordert haben, die Festlegung der Festtagsgebetszeiten offiziell in den Aufgabenbereich des *āxūnd* zu legen, um Differenzen in der *ʿibāda* zu verhindern, die entstehen, wenn Mullas nach eigenem Gutdünken (*raʾy*) handeln; falsche Ergebnisse dieses *raʾy* seien Sünden (*gönāh*), die auch bestraft werden müßten.[83] In diese Zeit fällt auch die Veröffentlichung von *Nāẓūrat al-ḥaqq* (1870); die darin geforderte Verteidigung des Nachtgebetes entsprach, wie wir gesehen haben, ebenfalls der Position des Muftiats. Möglicherweise hatte Märğani jedoch schon vor 1870 mit Hilfe des Gerichtshofes der Geistlichen Versammlung versucht, die Abhaltung des *ʿišāʾ* in den kurzen Nächten erneut allen Mullas vorzuschreiben. In *Nāẓūrat al-ḥaqq* schreibt er:

> "Von einem der fanatischen [Ablehner des *ʿišāʾ*] wird folgendes erzählt. Als seitens des *šarīʿa*-Gerichtshofes [des Muftiats] (*maḥkama šarʿīya*) auf ihn Druck ausgeübt wurde, [das Nachtgebet] abzuhalten, sah er keinen Ausweg mehr und meinte, gehorchen zu müssen. Darum sagte er zum Gebetsrufer: Wenn Du die Zeit des *ʿišāʾ* ausrufst, dann hebe Deine Hände zur Anrufung [Gottes], wende Dich zur *qibla* und sprich: Herrgott, schreibe die Sünde dieses Gebetsrufes und jenes Gebetes dem *muḥtasib* [= Märğani?] zu, denn er war es, der unsere Angelegenheit vor die *maḥkama* brachte!"[84]

Wie einst Mufti Möxämmädğan bemühte sich Märğani jedoch nicht nur um eine Vereinheitlichung im *ʿišāʾ*-Verhalten, sondern auch in der Frage des Ramaḍānbeginns. Bereits in *Nāẓūrat al-ḥaqq* (1870) hatte Märğani die Zuverlässigkeit der schon geschilderten rechnerischen Methode zur Monatsbestimmung und ihre Kompatibilität mit den Anforderungen der *šarīʿa* knapp dargelegt.[85] Um die Einheitlichkeit des Verhaltens der Muslime zum Ramaḍān 1290/1873 zu erzwingen, erließ er ein Rundschreiben, in dem er sich auf die Autorität des amtierenden Mufti Sälimgiräy berief. Der tatarische

---

Verwaltungseinheiten und unabhängig von den *qāḍī*s der Geistlichen Versammlung in Ufa.

82 Šähär Šäräf, "Märğänineŋ tärğämä-i ḥäle", S. 159-160.

83 *Ibid.*, S. 166.

84 *Nāẓūrat al-ḥaqq*, S. 154.

85 *Ibid.*, S. 43-48.

Text dieses *farmāns* wird von Märğanis Biographen Šähär Šäräf folgendermaßen wiedergegeben:

> "An alle ehrenwerten Imame der Stadt Kasan. (...) [Nach dem Gruß] wird bekanntgegeben: Seine Exzellenz Seine Ehren der Mufti des Islam erläßt ein *farmān*, damit jeder Imam darauf hingewiesen werde: Beim Beginn des Ramaḍān und beim Abhalten des Festes müssen sie in Übereinstimmung (*muvāfaqat*) handeln. Sie dürfen nicht mehr so wie früher darüber im Widerstreit (*muxālifat*) stehen und dadurch zum Gespött der Welt (*maẓḥaka-i ᶜālam*) werden...[Auslassung im Text von Šähr Šäräf]. Wir meinen, daß in diesem Jahr 1290 in Übereinstimmung mit dem *šarᶜ* der Beginn des Ramaḍān auf Mittwoch festgelegt wird, so daß das Fasten an jenem Tage Pflicht ist. Die Methode der Feststellung und [eine Erklärung dazu], wie es um die Verpflichtung steht, müssen nicht jedem Einzelnen im Detail klargemacht werden (*tarīq-i ǧöbūt vä käyfiyät-i vöğübnï här äḥädä täfṣīlän bäyān vāğib tögel*). Deshalb gehört es zu unserer Ramaḍānpflicht, am Dienstag ein Ramaḍān-Nachtgebet (*tarāvīḥ*) zu lesen und am Mittwoch zu fasten, *in-šāᵓa Llāh*. Ihr alle möget dieses zur Kenntnis nehmen und eigenhändig unterschreiben. Mit Gruß, Āxūnd Šihābaddīn b. Bahāᵓaddīn al-Marğānī am Montag, dem 29. Šaᶜbān 1290."[86]

Inwieweit tatsächlich ein Auftrag des Mufti zur Abfassung dieses Schreibens vorlag, ist ungewiß. Jedenfalls schrieben am 25.10.1873 zwölf *ᶜulamāᵓ* aus verschiedenen Stadtteilen von Kasan einen Beschwerdebrief an den Mufti, in dem sie schilderten, daß bis zu 200 Leuten an jenem Dienstag bei klarem Wetter nach der Mondsichel Ausschau gehalten, aber nichts entdeckt hätten. Folglich hätte man sich darauf geeinigt, den ersten Ramaḍān nicht wie Märğani am Mittwoch, sondern erst am darauffolgenden Donnerstag zu begehen. Das Lesen von *tarāwīḥ*-Gebeten in der Nacht auf Mittwoch, wie im *farmān* gefordert, sei deshalb als *bidᶜa* ("unerlaubte Neuerung") zu betrachten. *Āxūnd* Märğani habe zudem gegen die gesetzlichen Vorschriften eines *fatwās* vestoßen, weil er die rechtliche Grundlage für seine Anordnung nicht erklärt habe. Dieser Beschwerde-"Rapport" schließt mit der Bemerkung, daß der Mufti wissen müsse, daß das Urteil in der Ramaḍānfrage allen Muslimen übertragen sei.[87]

Aufgrund der Klage dieser Mullas kam es zu einem Prozeß vor dem Gericht (*maḥkama*) der Geistlichen Versammlung, und Märğani wurde für sechs Monate seines Amtes als Imam der Ersten Kasaner Moschee entho-

---

[86] Šähär Šäräf, "Märğänïneŋ tärğämä-i ḥäle", S. 161.
[87] *Ibid.*, S. 161-162.

ben.[88] Dieses Urteil soll zwar alsbald zurückgenommen worden sein,[89] doch zeigt dieser Vorfall, daß das Lager der Gegner Märǧanis beträchtlichen Druck auf die Geistliche Versammlung ausüben konnte. Wenn wir davon ausgehen, daß Märǧani tatsächlich in Absprache mit Mufti Sälimgiräy gehandelt hatte, manifestiert sich hierin auch die Schwäche des Muftis, der seinem *āxūnd* Märǧani den Prozeß nicht ersparen konnte.

Im Jahre 1874 wurde eine anonyme Streitschrift mit dem Titel *Muẓhir al-kalimāt al-ǧārūda allatī hiya fī-n-Nāẓūra* ("Anzeiger der unglückbringenden Worte, die sich in der *Nāẓūra* befinden", bekannt als *Ǧārūda*) veröffentlicht; als ihr Autor gilt ein ʿAbdallāh Mullā.[90] Als Widerlegung von *Nāẓūrat al-ḥaqq* konzipiert, stellt die *Ǧārūda* einen Rundumschlag gegen Märǧanis Denken dar; in ihr werden nicht nur seine Forderungen bezüglich der Ramaḍānberechnung und des sommerlichen Nachtgebets aufs schärfste verworfen, sondern auch Märǧanis Ansichten zur islamischen Dogmatik werden gründlich analysiert und aus traditionellen Gesichtspunkten widerlegt. Die *Ǧārūda* ist gleichzeitig eine Verteidigung des Kalām; nach Ansicht des Autors hat "der Schmierer" und "Abenteurer" Märǧani keineswegs recht, wenn er den *iʿtiqād* der Muslime einzig auf die Texte (*nuṣūṣ*) von Koran und Sunna zurückführt und den Verstand aus Dogmatikfragen heraushält. Zum Beweis der Existenz Gottes und zu Seiner Erkenntnis gehöre vielmehr auch der Verstand, das eigene Nachdenken und Erschließen. Märǧanis Behauptung, die Existenz Gottes sei allein durch die heiligen Texte bewiesen, sei ein logischer Fehler und *circulus vitiosus*: Gottes Rede in Form des heiligen Textes kann nicht Seine Existenz beweisen, da sie selbst auf eben dieser

---

88 Yusupov führt Archivmaterial an, wonach der Mufti geäußert habe, durch die zeitweilige Entlassung werde Märǧanis "Stolz und Eigensinn geschwächt" (*Šigabutdin Mardžani kak istorik*, S. 43). Eine erste zeitweilige Entlassung aus dem Jahre 1854 soll auf angebliche Fehler Märǧanis in zwei Fällen von Eheschließungen zurückzuführen sein; nach Ausräumen der Vorwürfe soll Märǧani jedoch schnell seine Lehrbefugnis zurückerhalten haben (*Mustafād al-axbār* II, S. 48). Nach Šähr Šäräf sei schlicht der vorherige *imām* der Moschee und *madrasa* von einem langen *ḥaǧǧ* zurückgekehrt, und Märǧani habe ihm kurzzeitig weichen müssen. Eine andere, siebenmonatige Entlassung Märǧanis 1871 geht nach Šähr Šäräf auf das Betreiben seines Mäzens Ibrāhīm Yūnusī (Yunusov) zurück, mit dem Märǧani um eine Renovierung des Schulgebäudes stritt. Damals vermittelte der deutsche Turkologe Wilhelm Radloff in seiner Funktion als Kasaner Schulinspektor zwischen Märǧani und Yunusov (Šähär Šäräf, "Märǧänineŋ tärǧämä-i ḥäle", S. 90-101).

89 Šähär Šäräf, "Märǧänineŋ tärǧämä-i ḥäle", S. 163.

90 *Muẓhir al-kalimāt al-ǧārūda allatī hiya fī-n-Nāẓūra*, Kasan 1874, 97 Seiten; Šähär Šäräf, "Märǧänineŋ tärǧämä-i ḥäle", S. 163. Als ein weiterer Gegner Märǧanis aus dem konservativen Lager muß Mulla Saʿīd al-Baraskawī angesehen werden, gegen den Märǧanis Schrift *al-Barq al-wamīḍ al-musammā bin-naqīḍ* ("Der leuchtende Blitz gegen das Abscheuliche, das Opposition genannt wird") aus dem Jahre 1888 gerichtet sein soll (Barudi, ""Märǧānī ḥaqqïnda iǧmālī maʿlūmāt", S. 368).

Existenz beruht.[91] Wer nur die Texte akzeptiert, schränke die Möglichkeiten ein, die Gott gegeben habe.[92] Märǧanis Kritik an den *mutakallimūn* wird deshalb als üble Verleumdung, gar als *takfīr* angeklagt; gerade Māturīdī, Aš$^{c}$arī und auch Abū-Ḥanīfa hätten die Grundlagen der Dogmatik formuliert, zu der weit mehr gehöre als das Bekenntnis zur Einheit Gottes und zu Seinen Schönen Namen, wie Märǧani behauptet.[93] Somit wird in dieser Schrift das Primat der islamischen Frühzeit als alleinigem Bezugspunkt allen religiösen Denkens abgelehnt.

Dadurch bedingt unterscheidet sich die *Ǧārūda* auch methodologisch stark von Märǧanis Werken: ihr Autor führt zwar ebenfalls Verse aus Koran und Prophetentraditionen an, doch in erster Linie stützt er seine Argumentation mit großen Mengen von Zitaten aus der ḥanafitischen Rechtstradition und aus einigen Kalām-Werken. Den *iǧtihād* sieht der Autor der *Ǧārūda* als erloschen an.[94] Nach Art der Scholastiker kommentiert er Märǧanis *Nāẓūra*, wobei der Originaltext in Auszügen im jeweils äußeren Seitendrittel abgedruckt ist.

Der Streit um die Ramaḍānbestimmung zog sich noch lange hin - wahrscheinlich entbrannte er jedes Jahr von neuem. Im Jahre 1880 verteidigte Märǧani seine mathematische Methode in *Ḥaqq al-ma$^{c}$rifa*. Diese Schrift war explizit gegen einige Kasaner Mullas gerichtet, die auf der visuellen Methode beharrten und dadurch "die Grenzen der Religion überschreiten und gegen Gott rebellieren".[95]

Als ein weiterer notorischer Gegner Märǧanis gilt Mulla Išmöxämmäd Tüntäri (Īšmuḥammad b. Dīnmuḥammad at-Tūntārī), der Märǧanis Ansichten im Rahmen einer Kalām-Glosse verwarf.[96] Märǧanis Werke wurden auch über seinen Tod hinaus heftig angegriffen.[97] Ein *mullā* Šahaxmäd Mängäri (Šāhaḥmad b. Muḥammadī al-Mangārī spricht sich noch 1898 in seinem Buch *Bayān al-ḥaqq* heftig gegen Märǧanis mathematische Methode

---

91 *Muẓhir al-kalimāt al-ǧārūda allatī hiya fī-n-Nāẓūra* , S. 7.
92 *Ibid.*, S. 13.
93 *Ibid.*, S. 12, 36.
94 *Ibid.*, S. 36.
95 *Ḥaqq al-ma$^{c}$rifa*, S. 3.
96 Dāmullā Īšmuḥammad at-Tūntārī, *Kitāb at-Tawšīḥ Ḥāšiyat at-Tawḍīḥ wat-Talwīḥ* (3. Teil, Čirkova, Kasan 1899), eine Glosse zu at-Taftāzānīs (st.1390) Kommentar *at-Talwīḥ* auf ein Werk zu den Rechtsprinzipien (*uṣūl al-fiqh*) von Ṣadraššarī$^{c}$a b. Tāǧaššarī$^{c}$a (st. 1346/47) namens *at-Tawḍīḥ*.
97 Yusupov berichtet anhand von Archivmaterialien von einer Beschwerde von 32 Mullas, die 1887 das Verbot von Märǧanis Schriften gefordert hätten (*Šigabutdin Mardžani kak istorik*, S. 69). Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts erschien mit *Qaškīl at-taškīl fī masā'il al-hilāl – Radd $^{c}$alā an-Nāẓūra wa-Ḥaqq al-ma$^{c}$rifa wa-l-Barq al-wamīḍ* (Druckerei Čirkova, Kasan 1903) eine breit angelegte Refutation der Positionen Märǧanis.

aus. Mängäri wendet sich insbesondere gegen die Allgemeingültigkeit der Aussage, daß die Sichtbarkeit der Mondsichel im Westen der islamischen Welt auch die Muslime im Osten zum Fasten verpflichte; dies könne wohl nur für ein Land mit einem islamischen Herrscher (*ḥākim-i šarᶜ*) gelten, welcher das Zeugnis aus dem anderen Land überprüft und als sein Urteil verkündet. Da die islamische Herrschaft aber in der Wolgaregion nicht gegeben sei, sei man dort weiterhin auf die visuelle Bezeugung der Mondsichtbarkeit angewiesen.[98] Aus dieser Argumentation wird deutlich, daß die Ablehnung der mathematischen Ramaḍānbestimmung auch eine Leugnung der Autorität des Muftiats beinhaltet, behauptet doch der Mufti die vollwertige Vertretung der Gläubigen in Kultusfragen für sich.

*Naqšbandīya und Vaisov-Bewegung*

Neben den theologischen und religionsrechtlichen Fragen war auch Märǧanis kritische Distanz zur mystischen Bruderschaft der Naqšbandīya muǧaddidīya eine Ursache des Streits. Die Klage über die verderbten Sitten von zeitgenössischen *ṣūfī-šayx*s war in der "wolgabulgarischen" Literatur des 19. Jahrhunderts ein häufig wiederkehrender Topos.[99] Märǧanis Kritik an der *ṭarīqa* betraf hingegen einige Punkte der Lehre der *ṭarīqa*, die als substantiell empfunden wurden. In seinem Werk *Muqaddimat Wafīyat al-aslāf*, einem Abriß islamischer Geschichte unter besonderer Berücksichtigung der Zeit Muḥammads, stellt Märǧani die faktische Richtigkeit der dritten, rein spirituellen Initiationskette (*silsila*) der Naqšbandīya in Frage, die von ᶜAlī b. Abī Ṭālib (st. 661) ohne persönliche Begegnung direkt zu al-Ḥasan al-Baṣrī (st. 728) führen soll. Damit rührte er an den Grundfesten des Credos der Naqšbandīs.[100]

In derselben Schrift legt Märǧani drei Verbindungen dar, durch die er selbst mit der *Ṭarīqa naqšbandīya* und dem Naqšbandī-*šayx* Aḥmad as-Sirhindī (st.1624) verbunden ist. Sirhindī wurde in Sufi-Kreisen für gewöhnlich mit *al-Imām ar-rabbānī* ("Göttlicher/ zu Gott gehöriger Imam") tituliert und als "Erneuerer des zweiten Jahrtausends" (*Muǧaddid-i alf-i ṯānī*)

---

98 *Bayān al-ḥaqq*, Universitätsdruckerei, Kasan 1898, S. 65-66.

99 Hierfür finden sich zahllose Belege in der Poesie ᶜAbdarraḥīm Utïz-Imänis (st. 1834; Textausgabe: *Ġabderäxim Utïz-Imäni äl-Bolġari - šiġïr'lär, poèmalar*, Kasan 1980) und Tāǧaddīn b. Yälčïǧuls (st. 1838; *Risāla-i ᶜazīza šarḥ Ṣubāt al-ᶜāǧizīn*, Kasan 1909).

100 *Muqaddimat Wafīyat al-aslāf*, S. 285. Zur "spirituellen" Initiation der Naqšbandīya ohne Begegnung siehe ᶜAbdalmaǧīd al-Xānī, *al-Ḥadāᵓiq al-wardīya fī ḥaqāᵓiq aǧillāᵓ an-naqšbandīya*, Damaskus 1306/1888, S. 73-87.

angesehen. Märǧani unterläßt es jedoch in seiner Darstellung, diese Epitheta des Begründers der Naqšbandīya muǧaddidīya auch nur zu erwähnen.[101] Dies konnte ihm als eine Schmälerung der Bedeutung Sirhindīs als Erneuerer der *ṭarīqa* und damit implizit auch als Leugnung des Prinzips der "Erneuerung" (*taǧdīd*) der *ṭarīqa* zur Last gelegt werden.[102] In einem Klima, wo die Naqšbandīya alle Gelehrten einschließlich der Muftis umfaßte und das soziale, religiöse wie auch das politische Leben der Wolga-Ural-Muslime maßgeblich beeinflußte, muß dies eine ziemliche Provokation dargestellt haben. Naqšbandī-*šayx* Möxämmäd Rämzi (Muḥammad Murād ar-Ramzī) sieht darin im Jahre 1908 einen der großen Unterschiede zwischen Märǧani und seinem Vorbild Qursavi, denn letzterer habe stets die Korrektheit der spirituellen *silsila* bestätigt und auch Sirhindī stets den notwendigen Respekt bezeugt.[103]

Zu den erbittertsten Gegnern Märǧanis aber sollen die Anhänger der Vaisov-"Sekte" oder - *ṭarīqa* gehört haben, einer Abspaltung von der Naqšbandīya, die aber den anderen Naqšbandīs sowie allen offiziellen Gelehrten feindselig gegenüberstand. Diese Bewegung mit offensichtlich eschatologischen Zügen wurde in der wissenschaftlichen Literatur bislang kaum untersucht.[104] Die Vaisov-Bewegung trat in den Jahren 1862 bis 1884 in Kasan auf, zeitgleich also mit Märǧanis Aktivitäten. Ihr Begründer Bahavetdin Väisev (Bahā'addīn al-Vaysī al-Qazānī, russ. Vaisov, 1819-1893/94) bezeichnete sich selbst als Heerführer (*sardār*) der "Geretteten Gruppe" (*firqa-i nāǧiya*) und der "Soldaten des Gebets" (*askar-i duʿā'*),

---

101 *Muqaddimat Wafiyat al-aslāf*, 285. Auch Märǧanis Biograph Šähär Šäräf weist daraufhin, daß Märǧani in dieser Schrift die *ṭarīqa* in einigen Punkten kritisiert habe. Dennoch habe Märǧani den *taṣawwuf* allgemein als im Einklang mit den religionsgesetzlichen Wissenschaften (*ʿulūm šarʿīya*) angesehen ("Märǧänīneŋ tärǧämä-i ḥäle", 72).

102 *Talfiq al-axbār* II, S. 479-480. Rämzi: "Wenn *al-Imām ar-rabbānī* - Gott heilige sein Geheimnis - kein *muǧaddid* gewesen sein soll, obwohl er doch die Qualität des *taǧdīd* klar gezeigt und bis zum heutigen Tag nicht verloren hat, dann ist überhaupt niemand *muǧaddid*." Für Rämzi ist der Begriff *taǧdīd* auf die Erneuerung der Naqšbandīya beschränkt. Die ihm zeitgenössische tatarische *uṣūl-i ǧadīd*-Bewegung hat für ihn keinerlei Bezug zur Religion, sondern bleibt auf den Bereich der Ausbildung beschränkt.

103 *Talfiq al-axbār* II, S. 480.

104 Die fundiertesten Informationen über die Tätigkeiten von Bahā'addīn und seinem Sohn ʿInān anhand ihrer Schriften bietet immer noch N.F. Katanov, *Novïye danniye o musul'manskoy sekte Vaisovcev"*, Kasan 1909; vgl. auch Ye.V. Molostvova, "Vaisov Božiy Polk", in: *Mir Islama* 2, 1912, Nachdruck in: *Aziya i Afrika segodnya*, No. 9, 1992, S. 60-63. Hauptsächlich auf diesen Quellen basiert Chantal Quelquejays "Le 'Vaisisme' à Kazan", in: *Die Welt des Islams*, VI, 1959, S. 91-112. Eine marxistische Interpretation der Vaisov-Bewegung als Ausdruck sozialen Protestes liefert M. Gaynetdinov in seiner Untersuchung über die Poesie von Bahā'addīn, "Bahavetdin Väisev", in: *Tatar ädäbiyatï tarixï*, tom 2: *XIX yöz tatar ädäbiyätï*, Kasan 1985, S. 473-483.

klagte die Verdorbenheit der zeitgenössischen muslimischen Gesellschaft an und forderte auf eigentümliche Weise die Rückkehr zu den Verhältnissen des frühen Islam. In Anlehnung an die russische Kirchenspaltung bezeichneten die russischen Behörden diese Bewegung als "altgläubige Muslime". Väisev führte einen regelrechten "Verweigerungsaufstand" gegen die russischen Behörden und die offizielle muslimische Geistlichkeit, bis seine Gemeinde schließlich 1884 gewaltsam aufgelöst und ihr Gebetshaus von der Polizei gestürmt wurde; Väisev selbst wurde in eine Irrenanstalt eingewiesen.[105] Die Anhänger Väisevs, so schrieb N.F. Katanov 1909 in seinem Bericht über "die Sekte", hegten einen derartigen Haß auf Märǧani, daß sie noch nach dessen Tod seinen Leichnam eines Tages aus der Gruft holen, mit Öl übergießen und anzünden wollten.[106] Ob es zwischen Märǧani und Väisev zu einem persönlichen Streit kam, oder ob Märǧani als einflußreicher und den Russen aufgeschlossener Gelehrter nur als Symbol für den offiziellen, angepaßten Islam steht, ist leider nicht bekannt.[107]

*Die Beziehungen zu den Ungläubigen*

Der sich zuspitzende Konflikt mit den lokalen Mullas führte Märǧani immer näher an das Muftiat. Die bereits erwähnte Schrift *Ḥaqq al-maᶜrifa* (1880), die Märǧani vor allem der Ramaḍānberechnung gewidmet hatte, beinhaltet auch eine Legitimierung der Kooperation mit ungläubigen Herrschern und dadurch gleichzeitig eine Rechtfertigung des Muftiats von Rußlands Gnaden. Märǧani beschreibt darin, wie nach der russischen Eroberung Kasans das alte System der islamischen Rechtssprechung zusammengebrochen war. In Ermangelung von Kadis hätten die Imame der Moscheen nun die Abwicklung von Fragen der Eheschließung, Beerdigung sowie der

---

105 Katanov, *Novïye danniye,* S. 3-7. Rämzi vergleicht die Vaisov-Bewegung mit den Bābīs und Bahā'īs und wirft ihr vor, "irregeleitet und irreleitend" zu sein. Seiner Meinung nach wurde Väisev nur von einer Minderheit der *ᶜulamā'* getragen *(Talfiq al-axbār* II, S. 462). Wie groß die Anhängerschaft Väisevs wirklich war, ist gänzlich unbekannt (Quelquejay, "Le 'Vaisisme' à Kazan", S. 102).

106 Katanov, *Novïye danniye,* S. 6-7.

107 Wie es scheint, führte Väisev (auch in seiner Poesie) die Traditionen jener "oppositionellen" Gelehrten wie Utïz-Imäni fort, welche die Geistliche Versammlung nicht anerkannten und auch kein Einsetzungsschreiben von ihr erhalten hatten. Aydar Yuzeev hingegen stellt Väisev in die Linie einer tatarischen rationalistischen Reformtheologie und möchte sie sogar zu den geistigen Traditionen zählen, die Märǧanis theologisches Denken beeinflußt haben sollen. Dabei umreißt er die geistige Substanz der Vaisov-Bewegung allerdings nur sehr knapp und verschweigt auch ihre tiefe Feindschaft gegenüber Märǧani und dem modernistischen Denken (*Mirovozzrenie Š. Mardžani i arabo-musul'manskaya filosofiya*, Kasan 1992, S. 37ff).

Festlegung der Fastenzeiten und die Durchführung von Fest- und Freitagsgebeten übernommen; in allen übrigen Bereichen sei man jedoch völlig den Moskauer Gesetzen unterworfen. Im Gegensatz zur übrigen islamischen Welt seien die Mullas unter russischer Herrschaft nicht nur von der Wahl der *maḥalla* und vom Einsetzungsschreiben (russ. *ukaz*, arab. *manšūr*) des Mufti abhängig, sondern außerdem noch einer behördlichen Kontrolle unterstellt, und für ihren Amtsantritt benötigten sie die Zustimmung des russischen Gouverneurs.[108]

Durfte ein islamischer Geistlicher es sich gefallen lassen, von einem Ungläubigen eingesetzt zu werden? Für die Gelehrten des späten 18. und des 19. Jahrhunderts war dies eine Schlüsselfrage; neben den offiziellen Mullas gab es in Städten wie auf den Dörfern weiterhin Geistliche ohne *ukaz*, die sich standhaft gegen die Zusammenarbeit mit dem Mufti und der russischen Verwaltung wehrten.[109] Märǧani hingegen legitimierte die Postenvergabe durch die Russen mit einem Hinweis auf den Propheten Yūsuf, der beim ungläubigen Pharao eine Anstellung als Landwirtschaftsminister erbeten und angenommen hatte. Zudem, so Märǧani weiter, beweise auch das Faktum, daß die Prophetengenossen die von den Usurpatoren Muᶜāwiya und Yazīd eingesetzten Richter anerkannt hätten, daß auch der von einem tyrannischen Herrscher (*sulṭān ǧāᵓir*) eingesetzte *qāḍī* rechtmäßig sei. Märǧani bleibt in dieser Frage jedoch eng an der russischen Realität und diskutiert gleich im Anschluß die Frage der Bestechungsgelder; dabei kommt er zu dem Schluß, daß das Geben und Nehmen der *rišwa* zwar Korruption (*fisq*) darstelle, aber die Durchführung des Amtes nicht grundsätzlich beeinträchtige.[110]

Märǧani pflegte jedoch nicht nur die Kooperation mit der Geistlichen Versammlung als einer *de facto* russischen Behörde, sondern entwickelte auch vielfältige direkte Kontakte zu Vertretern der russischen Kultur. Er unterhielt gute Beziehungen zur Orientalistik der Kasaner Universität (I.F.

---

108 *Ḥaqq al-maᶜrifa*, S. 5.

109 Die biographische Literatur nennt neben Utïz-Imäni (st. 1835), der ohne Einsetzungsschreiben in verschiedenen Dörfern als Mulla arbeitete (*Talfīq al-axbār* II, S. 434), beispielsweise noch Gelehrte wie Salīm b. Raḥīmqul (st.1233/1817-18) in Qarġalï (*Āṯār* Teil 3, S. 150) und Muḥammadǧān b. ᶜAbdaẓẓāhir ar-Raḥmānqulī (st.1318 / 1900-01) in Troick (*Talfīq al-axbār* II, S. 489) als Gelehrte ohne *ukaz*. Einer Beilage der Nummer 35 des *Kazanskiy vestnik* von 1829 zufolge sollen beispielsweise an den 129 Moscheen in Kasan und Kreis Kasan (*Kazanskiy uezd*) von insgesamt 107 Imamen sogar nur 41 als *ukaznïe mullï* gearbeitet haben, d.h. weniger als die Hälfte konnte ein Einsetzungsschreiben des Muftis vorweisen (zitiert in *Istoriya Tatarii v materialax i dokumentax*, S. 259). Welche Ursachen das hatte, ist allerdings unklar.

110 *Ḥaqq al-maᶜrifa*, S. 6-7.

Gottwaldt, I.N. Berezin und A.K. Kazembek);[111] in der Universitäts-Typographie wurden seit den 1870er Jahren viele seiner Werke gedruckt. In der Gesellschaft für Archaeologie, Ethnographie und Geschichte der Kasaner Universität, deren Mitglied er auch geworden sein soll, hielt Märǧani 1874 einen Vortrag auf tatarisch über die wolgabulgarisch-tatarische Geschichte, der daraufhin vom deutschen Turkologen Wilhelm Radloff für die Kongreßakten der Gesellschaft ins Russische übersetzt worden ist.[112] Radloff, der in Kasan und Ufa von 1872 bis 1883 das Amt des Inspektors für die tatarischen, baschkirischen und kasachischen Schulen innehatte,[113] war es wohl auch, der Märǧani zur Mitarbeit in der 1876 gegründeten *Kazanskaya tatarskaya učitel'skaya škola* als Religionslehrer und Dozent für Islamische Geschichte bewegte.[114] Diese "Lehrerschule" (arab. *Dār al-muʿallimīn*) arbeitete nach russischer Methodik, aber in tatarischer Sprache und mit tatarischen Lehrkräften.[115] Im Spannungsfeld zwischen staatlicher und islamischer Bildung scheint Märǧani jedoch einem starken Druck von beiden Seiten ausgesetzt gewesen zu sein, und im Jahre 1884 soll er die *Učitel'skaya škola* wieder verlassen haben.[116]

Es bleibt somit festzuhalten, daß Märǧani die russischen Foren wie Universität und deren Gesellschaft für Archaeologie, Ethnographie und Geschichte vorwiegend zur Darstellung seiner eigenen Arbeiten nutzte; ein

---

111 Šähär Šäräf, "Märǧänīneŋ tärǧämä-i ḥäle", S. 174 und Yusupov, *Šigabutdin Mardžani kak istorik*, 81f. Durch Vermittlung seines Schülers Xösäyen Fäyezxani (Ḥusayn Fayżxānī, russ. Faizxanov, 1828-1866) soll Märǧani auch Kontakt zu verschiedenen Orientalisten der St. Petersburger Universität gehabt haben, insbesondere zu V.V. Vel'yaminov-Zernov (1830-1904); s. Mirkasïm Usmanov, *Zavetnaya mečta Xusaina Fayzxanova*, Kasan 1980, S. 59-61, 75-77.

112 *Trudï IV arxeologičeskogo s"ezda v Rossii*, tom 1, otd. 2, Kasan 1884, S. 40-58 (Übersetzung und Original). Der tatarische Text erschien bereits als *Ġilālat az-zamān fī-tārīx Bulġār wa-Qazān*, Kasan 1878.

113 Siehe das Vorwort von Omeljan Pritsak zu Radloff, Wilhelm, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte (Opït slovarya Tyurkskix narečiy)*, Erster Band. Mouton, 1960, 's-Gravenhage (Reprint der Ausgabe von 1893-1911, Sankt Petersburg), S. VII.

114 Šähär Šäräf, "Märǧänīneŋ tärǧämä-i ḥäle", S. 128.

115 *Ibid.*, S. 128f.

116 Rafiq Mouhammetchine, "L'apport de quelques sources russes officielles à l'historiographie du djadidisme chez les Tatars de la Volga", in: *Cahiers du Monde russe*, XXXVII (1-2), janvier-juin 1996, S. 87. Mouhammetchine gibt dazu eine Quelle aus dem Zentralarchiv der Republik Tatarstan in Kasan an. Er postuliert, daß Märǧani, den er offensichtlich zu den "ersten Ǧadīdīs" rechnet, sich um die Hoffnung betrogen sah, daß die neue staatliche Bildungseinrichtung eine "neue tatarische *intelligenciya*" hervorbringen würde (*ibid.*). Meiner Ansicht nach wäre allerdings zu fragen, ob Märǧani die *Učitel'skaya škola* nicht vielleicht deshalb verließ, weil dort der islamischen Bildung, die er ja vertreten sollte, für sein Verständnis nicht genügend Bedeutung beigemessen wurde.

manchmal postulierter Einfluß des "abendländischen Denkens" [117] ist anhand seiner eigenen Schriften bisher noch nicht beschrieben worden.[118]

Seine Kontakte zu russischen Institutionen und Persönlichkeiten sollen bei den tatarischen Gelehrten für viel Aufruhr gesorgt haben; sie sind sehr bemerkenswert für eine Zeit, da die Regierung in St.Petersburg mit Hilfe des Heiligen Synods eine anti-islamische Missionarstätigkeit aufrechterhielt.[119]

Als Beleg für die Fortschrittlichkeit von Märǧanis Denken wird oft angeführt, daß er, obwohl er der russischen Sprache wohl selbst nicht mächtig war, doch betonte, daß die Muslime Rußlands die Sprache des herrschenden Volkes erlernen müßten und seine Gesetze genau kennenlernen sollten.[120] Damit berührte Märǧani ein aktuelles Problem, denn die russischen Behörden unternahmen in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts verstärkt Anstrengungen, auch an muslimischen Medresen den Russisch-Unterricht verpflichtend einzuführen. Als diese Maßnahmen in der Bevölkerung und insbesondere bei den Gelehrten großen Unmut hervorriefen, rief Mufti Sälimgiräy Tevkelev zu Beginn des Jahres 1873 die Mullas und *āxūnd*s auf, die Behörden bei der Einrichtung von Russischkursen an den Medresen zu

---

117 Bertold Spuler, "Die Wolga-Tataren und Baschkiren", in: *Der Islam*, Bd. 29 (1950), S. 179f.

118 Ob sich die Erfahrungen, die Märǧani an russischen Bildungsinstitutionen machte, auch auf den Unterricht in seiner eigenen Medrese auswirkten, ist umstritten; umfassende Reformen scheint er selbst jedoch nicht durchgeführt zu haben, wie der sehr traditionelle Lehrplan seiner Medrese zeigt (Šähär Šäräf, "Märǧänineŋ tärǧämä-i ḥäle", S. 106). Märǧanis Schüler Xösäyen Fäyezxani, der von 1854 bis zu seinem Tode 1866 an der orientalistischen Fakultät der Universität von Sankt Petersburg arbeitete, entwarf in den Jahren 1862-1863 ein Projekt zur Reform der Medresen (*Iṣlāḥ-i madāris*), das er seinem alten Lehrer Märǧani zur Korrektur zuschickte. Der Plan sah - soweit heute bekannt - unter anderem vor, in Kasan eine vom Staat finanzierte 9-klassige Schule einzuführen, deren höhere Klassen aufgeteilt werden sollten in a) einen reformierten klassischen Kurs zur Ausbildung von Gelehrten und b) einen Kurs ganz nach europäischem Muster, dessen Abschluß zum Universitätsstudium in Rußland berechtigen sollte. Märǧani soll nach dem frühen Tode Fäyezxanis zuerst vorgehabt haben, das Reformprojekt unter dessen Namen posthum zu veröffentlichen, ließ dann aber aus unbekannten Gründen davon ab (Usmanov, *Zavetnaya mečta Xusaina Faizxanova*, 129-130; M.A. Usmanov, "Aftografï Mardžani na polyax podlinnikov proekta Xusaina Faizxanova o škol'noy reforme", in: *Mardžani – učënïy, mïslitel', prosvetitel'*, Kasan 1990, S. 119-129).

119 Nach dem Umzug der orientalistischen Fakultät von der Kasaner Universität nach St. Petersburg im Jahre 1854 wurde an der Kasaner Universität die christlich-missionarische orientierte Turkologie unter Il'minskiy begründet, und es dauerte lange, bis sich in Kasan wieder eine neutrale Turkologie bildete. Zur Kasaner Orientalistik I.J. Kratschkowski, *Die russische Arabistik - Umrisse ihrer Entwicklung*, Leipzig 1957, S. 72ff, 167-182. Il'minskiy soll 1884 dem *oberprokuror* des Heiligen Sinod sogar vorgeschlagen haben, das Orenburger Mufti-Amt aufzulösen und seine Geschäfte den einzelnen Gouverneursverwaltungen zu übergeben (Gerhard Simon, *Konstantin Petrovič Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880-1905*, Göttingen 1969, S. 77f.).

120 Abdullin, *Tatarskaya prosvetitel'skaya mïsl'*, S. 237; *Tatar ädäbiyatï tarixï*, 2 tom, S. 227f.

unterstützen. Dabei betonte er den praktischen Nutzen des Spracherwerbs, da ein Muslim im Umgang mit der russischen Verwaltung und vor Gericht seine Interessen wesentlich besser vertreten könne, wenn er das Russische versteht und spricht.[121] Daraus wird deutlich, daß Märǧani mit seiner Forderung nach Erlernen der Staatssprache keineswegs alleine dastand, sondern in diesem Punkte wieder mit den offiziellen Interessen des Muftiats auf einer Linie lag.[122]

Doch die Zusammenarbeit mit den Ungläubigen hatte für Märǧani dort Grenzen, wo es um den Erhalt der eigenen muslimischen Identität ging. So solle man sich davor hüten, Sprache, Charakter und Sitten des Herrschervolkes ganz zu übernehmen, untereinander selbst Russisch zu sprechen oder zwischen den Wörtern der Muttersprache russische Vokabeln zu verwenden; stattdessen müsse man, so gut es gehe, die eigene Sprache bewahren.[123] Auch die Befolgung des Religionsgesetzes hat für ihn Vorrang vor dem interkonfessionellen Austausch, wie ein arabisches Gedicht seines Schülers ᶜAbdallaṭīf b. Muḥammad ad-Dāġistānī belegt. Darin wird mitgeteilt, wie Märǧani über die Frage der Ehe zwischen einem Muslim und einer Russin sowie über den Verzehr von Fleisch, das von Russen geschlachtet worden ist, denkt:

> "Wir wurden über die *Banū r-Rūs* gefragt, [um über sie] mit Wissen ein *fatwā* abzugeben,
> Wie ist Deine Meinung über ihren Stand, sind sie Anhänger einer Schriftreligion [*kitābīyūn*] oder Götzen(-Anbeter) [*awṯān*] ?
> Und wie sieht das Urteil aus bezüglich des von ihnen geschlachteten Fleisches und ihrer Frauen (*ḏibḥ wa-niswān*) ?
> So untersuchten wir das Volk (*qawm*) [der Russen] und befanden, daß sie von der zweiten [Gruppe] seien,
> Drum schrieben wir ein *fatwā* und diktierten [darin], daß alle beiden Dinge verboten (*ḥaramān*) seien.

---

121 *Materialï po istorii Tatarii vtoroy polovinï XIX veka*, Teil I, S. 301-302.

122 Wie bereits erwähnt stießen die behördlichen Versuche, Russischklassen in Medresen einzuführen, auf erheblichen Widerstand. Mulla Ṣalāḥaddīn Isxakov beispielsweise, der die Apanaev-Medrese in Kasan leitete, ließ sich vom Nutzen des Sprachkurses nicht überzeugen und argumentierte, daß der Russischunterricht an der Medrese eine Sünde sei, zumal damit gegen den Willen der Stifter der Einrichtung verstoßen werde; er selbst fürchte die Strafe Gottes. Schulinspektor Wilhelm Radloff sah darin den reinen "Fanatismus" und forderte die Absetzung und Exilierung dieses Gelehrten (*Materialï po istorii Tatarii vtoroy polovinï XIX veka*, Teil I, S. 312-316). Andere Schulen, an denen man sich weigerte, einen staatlichen Russischlehrer anzunehmen, wurden schlichtweg von der Obrigkeit geschlossen (*ibid.*, S. 317).

123 So nach einem Zitat aus Märǧanis *Muqaddimat Wafīyat al-aslāf*, von Šähär Šäräf ins Tatarische übersetzt ("Märǧänineŋ tärǧämä-i ḥäle", S. 126).

Alles Wissen liegt bei Gott, und dieses ist die Meinung von Märǧani."[124]

Höchstwahrscheinlich bezieht sich ad-Dāġistānī hier auf Märǧanis unveröffentlichte Schrift *Taḏkīrat al-munīb*,[125] in der Märǧani diese Themen behandelt haben soll. Die Echtheit dieses Dokumentes vorausgesetzt, bedeutet Märǧanis *fatwā* die strikte Trennung der tatarischen von der russischen Bevölkerung: der Muslim darf nicht nur bei Russen kein Fleisch kaufen, sondern auch keine Russinen heiraten. Die Bestimmungen des ḥanafitischen Rechts, wonach es zwar verboten sei, die muslimische Tochter einem Christen zur Frau zu geben, doch die Christin dem Muslim keineswegs tabu sei,[126] umgeht Märǧani durch die radikale Ausgrenzung der Russen aus der Gruppe der buchbesitzenden Religionen: für ihn sind sie keine Christen, sondern Götzen-(=Ikonen)-anbeter, Heiden. Märǧani wich somit in dieser Frage klar von der Position des auf Kooperation mit den Russen bedachten Muftiats ab, denn andere Gelehrte hatten in früheren Traktaten die Russen als legitime Christen und Buchbesitzer anerkannt.[127] Märǧanis *fatwā* macht deshalb deutlich, wie sehr er trotz aller notwendigen Berührungspunkte im öffentlichen Leben der beiden Kulturen die Eigenständigkeit der muslimischen tatarischen Gemeinde durch solche Isolierungsmaßnahmen im privaten und familienrechtlichen Bereich bewahren wollte.

### *Reform, Reformation, Aufklärung?*

Die Analyse der religionswissenschaftlichen Schriften Märǧanis zeigt deutlich, daß in seiner Vorstellung Glaube und Handeln der Muslime allein

---

124 Der Text des Gedichtes erschien zu Lebzeiten Märǧanis im großen Anhang von *al-Barq al-wamīḍ* (1888) innerhalb einer Reihe von Lobgedichten auf Märǧani selbst (S. 154), so daß wir davon ausgehen können, daß es wirklich seinen *raʾy* wiedergibt. In der Fassung in *al-Barq al-wamīḍ* fehlt jedoch vorsichtshalber hinter *"banī"* das Wörtchen *"ar-Rūs"*; daß es aber dorthin gehört, entnehmen wir dem Nachdruck des Gedichtes bei Tahir Ilyas, "Märǧänīneŋ fiqh dāʾiräsendä xidmätläre", S. 317. Die Diskussion um die Permissibilität des von Christen geschlachteten Fleisches läßt sich in der "wolgabulgarischen" religiösen Literatur mindestens bis auf eine (leider nicht erhaltene) Schrift von Murtaḍā b. Quṭluǧuš zurückführen (lebte 1136/1723-24; *Mustafād al-axbār* II, S. 213).

125 *Taḏkīrat al-munīb bi-ʿadam taḏkīyat ahl aṣ-ṣalīb*, erwähnt in *Mustafād al-axbār* II, S. 52.

126 So zum Beispiel im ḥanafitischen Personenstandsrecht nach Clavet (1895), *Droit Musulman du Statut Personnel*, Tome Premier, Livre Premier, Kap. 2, Sektion 1, §6 und 7, wo nur vom Verbot der Heirat einer götzenanbetenden Frau durch einen Muslim und vom Verbot der Heirat einer Muslima mit einem Nicht-Muslim die Rede ist.

127 Vgl. die *Risāla fī nikāḥ al-kitābīya*, Ms. ORRK NB KGU g-999.

und immerfort durch die in der Frühzeit gesetzten Regeln bestimmt sein müssen. Alle islamischen Traditionen, die sich in späterer Zeit entwickelten und etablierten, werden am Maßstab der Frühzeit gemessen und, falls sie inkompatibel erscheinen, über Bord geworfen: In der theologischen Dogmatik laufen Märǧanis Anschauungen über die Göttlichen Attribute sowie seine Forderung nach unbedingter Anerkennung der Transzendenz Gottes einigen etablierten Traditionen des aš$^{c}$aritischen Kalām zuwider. Im Recht führt seine Forderung nach *iǧtihād* zu einer Loslösung von den bestehenden Rechtsschultraditionen, die als Menschenwerk verstanden werden und jederzeit durch erneuten Rückgriff auf die Texte von Koran und Sunna abgeändert werden können. In der Mystik schließlich wendet er sich gegen die Überhöhung der Person Sirhindīs und gegen einige Anschauungen, die seiner Meinung nach nicht mit den Bestimmungen der Frühzeit des Islam übereinstimmen. Märǧanis ausschließliche Orientierung an Koran, Sunna und Lebensweise der "frommen Altvorderen" (*salaf ṣāliḥ*) führt somit zu einer Stilisierung der Frühzeit des Islam zum zeitlosen Ideal.

Durch die Überbrückung und Überwindung vieler späterer Traditionen, die Märǧani zufolge zwischen dem einzelnen Gläubigen und der Offenbarung stehen, erhalten die heiligen Texte selbst eine neue Zugänglichkeit. Der Muslim kann sich nun selbst und ohne Vermittlung an Koran und Sunna wenden, kann somit unmittelbar über die heiligen Texte verfügen. Diese Unmittelbarkeit der Offenbarungstexte eröffnet dem Religionsgelehrten Märǧani selbst ein gewaltiges Betätigungsfeld: der eigenständige Rückbezug auf die Quellentexte des Islam legitimiert ihn, in allen Bereichen der Religion eine eigene Meinung zu vertreten und respektlos mit einigen althergebrachten Traditionen zu verfahren.

Dieses ausschließlich an den Texten und am Geist der Frühzeit orientierte Konzept Märǧanis kann als religiöse Reform (*iṣlāḥ*) bezeichnet werden. *Iṣlāḥ* im klassischen Sinne hat, der Definition von Ali Merad folgend, zwei Dimensionen: er umfaßt einerseits

> "die individuelle oder kollektive Anstrengung, den Islam nur in bezug auf seine authentischen Quellen (d.h. Koran und Sunna) zu definieren", und andererseits den Versuch, "auf eine Situation hinzuarbeiten, in der das Leben der Muslime in persönlicher wie auch in gesellschaftlicher Hinsicht tatsächlich den Normen und Werten ihrer Religion entspreche".[128]

[128] *The New Encyclopaedia of Islam*, Band IV, Leiden 1990, S. 141.

Diese religiöse Reform als Streben nach Authenzität steht selbstverständlich in einer eigenen islamischen Tradition, die weit über Qursavi hinaus bis ins 9. Jahrhundert oder noch darüber hinaus zurückreicht. Sie umfaßt auf theologischem Gebiet die Forderung nach unumschränkter Anerkennung der Einheit und Transzendenz Gottes und auf rechtlich-moralischem Gebiet den Kampf gegen unerlaubte Neuerungen. Damit wendet sie sich sowohl gegen die hochentwickelte rationalistische Theologie wie auch gegen die "übertriebenen" Praktiken der Sufis und Frommen.[129]

Die praktische Durchführung des *iṣlāḥ* in moderner Zeit ist sehr gut am Beispiel der Reformbestrebungen des ägyptischen Gelehrten und Muftis Muḥammad ʿAbduh (1849-1905) untersucht worden. Märǧanis Werk ist in mancher Hinsicht mit dem ʿAbduhs zu vergleichen. Beide Gelehrte versuchten in ihren Schriften, traditionelle Konzepte zu relativieren, und sie betonten, daß der Islam mit dem menschlichen Verstand nicht nur vereinbar sei, sondern zur Beschäftigung mit den modernen Wissenschaften geradezu auffordere.[130] Beide legten großen Wert auf die Verbreitung ihrer Ideen durch Erziehung (*tarbīya*) - ʿAbduh unter anderem an der al-Azhar-Universität in Kairo, Märǧani hauptsächlich an seiner eigenen Medrese sowie an der *Učitel'skaya škola* in Kasan. Und so wie ʿAbduh zur Durchsetzung seiner Vorstellungen das Amt des *Muftī ad-diyār al-miṣrīya* nutzte und mit der britischen Kolonialverwaltung kommunizierte, suchte Märǧani die Kooperation mit russischen Stellen im Bildungswesen und mit dem Mufti in Ufa, dessen Platz er selbst allerdings nicht einnehmen konnte.

Schließlich spielte Märǧanis Denken für die Entwicklung der tatarischenǦadīdīya-Bewegung eine ähnliche Rolle wie etwas später die Konzepte ʿAbduhs für die Salafīya und die ägyptische Nationalbewegung. Der *iǧtihād* wurde nach der Jahrhundertwende von Theologen wie Musa Ǧarullah Bigi und Bildungsreformern wie Abdullah Bubi als eine Methode propagiert, welche die Entwicklung von Wissenschaft und Technik fördere.[131] 1915 konnte der politisch engagierte Intellektuelle und Historiker

---

129 *Ibid.* Zu den unterschiedlichen Konzepten von "islamischer Reform" siehe auch John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History – Tajdid and Islah", in: John L.Esposito (Hrsg.), *Voices of Resurgent Islam*, New York, Oxford 1983, S. 33-35; Rudolph Peters, "Idjtihād and taqlīd in 18th and 19th century Islam", in: *Die Welt des Islams* XX (1980), 3/4, S. 132-145; siehe auch die Einleitung von N. Levtzion und J.O. Voll in *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam,* Syracuse, New York 1987.

130 Vgl. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt,* The American University at Cairo, Oxford University Press London, Humphrey Milford 1933, S. 127ff, 134ff.

131 Über die theologischen Ideen von ʿAbdallāh Būbī und Mūsā Ǧārallāh Bīgī jetzt Thierry Zarcone, "Philosophie et théologie chez les djadids – La question du

Hadi Atlasi in seinem Beitrag zum Jubiläumsband für Märğani den Gelehrten als *muṣliḥ* ("Reformer") und *muğaddid* ("Erneuerer") bezeichnen, ja ihn sogar mit einem russischen Begriff als "*velikiy reformator*" charakterisieren. Märğani habe gegen zahlreiche Vorschriften der Religion gekämpft, welche nach 1000 Jahren der Gewöhnung von den Muslimen fälschlicherweise als Teil ihres Glaubens begriffen worden seien und nun "dem Fortschritt und der Entwicklung nach Höherem" (*täraqqi vä täġala*) sowie "der Freiheit des Denkens und des Verstandes" (*xörriyät-i fikr vä ġaqïl*) im Wege standen.[132] Atlasi sieht in Märğanis Werk somit eine Befreiung vom religiösen Ballast der Jahrhunderte. Dabei vergleicht er Märğanis Funktion für die muslimische Gesellschaft mit der von Martin Luther für Europa, und so wie Luther gegen den Papst und die Dominikaner habe ankämpfen müssen, habe auch Märğani einer breiten gelehrten Opposition gegenübergestanden.[133] Und Atlasi behauptet weiter, daß die Muslime nicht nur für ihr Seelenheil im Jenseits, sondern auch für ihr politisches, wirtschaftliches und kulturelles Leben im Diesseits eine solche Reform durchführen müßten.[134]

Die sowjetische Forschung bezeichnete die Abkehr der orientalischen Völker des 19. Jahrhunderts von den autochthonen Traditionen und die Annäherung an die europäische (bzw. russische) Kultur generell als Aufklärung (*prosveščenie*). Durch diese inflationäre Verallgemeinerung des Aufklärungsbegriffs als angebliche Loslösung von vornehmlich religiösen und autokratischen Bindungen gingen wesentliche Charakteristika dessen verloren, was Aufklärung im europäischen Kontext des 18. Jahrhunderts bedeutete und wie sie entstand. Im Falle der postulierten tatarischen Aufklärung, als deren hauptsächlicher Protagonist Märğani galt, wurde der religiöse Charakter seines Denkens weitestgehend ignoriert. Seine theologischen und rechtswissenschaftlichen Studien pflegte man dabei unbedenklich als "Philosophie" zu titulieren.

Doch interessanter noch als die in der sowjetischen Forschung für zentral erachtete Frage, in welchem Maße man im Werk eines muslimischen Autors der Neuzeit den Einfluß der europäischen Zivilisation oder gar atheistisches Gedankengut ausmachen kann, erscheint die Frage, welche bereits in der islamischen Kultur angelegten Strömungen aufgegriffen und weiterentwickelt

---

raisonneent indépendant (*iğtihâd*)", in: *Cahiers du Monde russe*, XXXVII (1-2), janvier-juin 1996, S. 53-64.

132 Hadi Atlasi, "Šihāb ḥäżrät kem ide?", in: *Märğānī-Jubiläumsband*, S. 462-463.

133 *Ibid.*, 464.

134 *Ibid.*, 467.

wurden, um eine eigene, islamische Moderne zu konstruieren.[135] Diese Entwicklung verlief zwar im Kontakt mit der europäischen Kultur, wurzelt vor allem aber in einem innerislamischen Diskurs, zu dessen Erklärung unbedingt auch eine Untersuchung der später so stark mißachteten "traditionalistischen" Gegenseite gehört. Ebenfalls noch näher zu untersuchen sind auch die diversen Kontakte, welche die Gelehrten über Länder- und Kontinentgrenzen hinweg miteinander unterhielten. Im Falle Märǧanis sind in diesem Zusammenhang insbesondere seine Ausbildungszeit in Buchara und Samarkand sowie seine Mekka-Pilgerfahrt (*ḥaǧǧ*) im Jahre 1880, die ihn unter anderem auch nach Istanbul und Kairo führte, von besonderem Interesse.[136]

Für den Prozeß der Konstituierung einer islamischen Moderne, wie wir ihn am Werk Märǧanis, ʿAbduhs und anderer Gelehrter festmachen können, fehlt allerdings bislang ein passender und präzis umrissener Begriff. Er geht in mancher Hinsicht weit über *iṣlāḥ* im klassischen Sinne hinaus, etwa wenn man an die Bemühungen der Gelehrten denkt, die Kompatibilität der Religion mit den modernen Wissenschaften zu beweisen. Wenn wir einen Gelehrten ohne weiteres Hinterfragen in die jahrhundertealte *iṣlāḥ*-Tradition einordnen, laufen wir deshalb Gefahr, den beschriebenen "fundamentalistischen" Blickwinkel zu übernehmen, alles Handeln einzig an den "Fundamenten" und der Frühzeit des Islam zu messen. Dadurch versperren wir uns den Blick für das besondere an den modernen islamischen Bewegungen.

135 Vgl. hierzu Reinhard Schulze, "Das islamische achtzehnte Jahrhundert - Versuch einer historiographischen Kritik", in: *Die Welt des Islams* XXX (1990), S. 140-159.

136 Šähär Šäräf, "Märǧänīneŋ tärǧämä-i ḥäle", S. 33-76, 135-158.

# EINE MUSLIMISCHE GESELLSCHAFT IM WANDEL? WOLGATATAREN IN DER ERSTEN GESAMTRUSSISCHEN VOLKSZÄHLUNG VON 1897

von

Christian NOACK, Brühl

Bauernbefreiung, Industrialisierung und Kapitalisierung der Wirtschaft, Urbanisierung und Ausbau des Bildungssystems veränderten den Charakter des Vielvölkerreiches Rußland im ausgehenden 19. Jahrhundert tiefgreifend. Die wirtschaftliche Durchdringung der Randgebiete und die Vereinheitlichung administrativer Strukturen begann auch diejenigen nichtrussischen Völker des Imperiums zu erfassen, deren traditionelle Lebensweise jahrhundertelang wenig Veränderung erfahren hatte. Früher als alle anderen asiatischen und muslimischen Ethnien Rußlands reagierten die Tataren auf der Krim, an der Mittleren Wolga und im Ural auf die einsetzenden Transformationsprozesse mit einer zunächst religiösen und kulturellen Erneuerungsbewegung, dem Ğadidismus. Nachdem der "Völkerfrühling" der Revolution von 1905 neue Möglichkeiten politischer Artikulation und Partizipation eröffnet hatte, setzte eine umfassende Politisierung der Reformbewegung ein. Sie nahm Züge einer Nationalbewegung an, obwohl sie durch eine Nebeneinander supraethnischer (panislamischer und panturkistischer) und ethnischer (wolga- bzw. krimtatarischer) Ausrichtungen gekennzeichnet blieb. Über die aufblühende tatarische Presse und Literatur gewannen die tatarischen Publizisten und Politiker zunehmend an Einfluß auch über andere muslimische Ethnien Rußlands und betrachteten sich nicht selten als Vorkämpfer der politischen Emanzipation aller Muslime Rußlands.

Während die geistesgeschichtlichen Hintergründe und die Entwicklung des Ğadidismus und der Nationalbewegung recht gut erforscht sind,[1] ist der sozialgeschichtliche Hintergrund des tatarischen Emanzipationsprozesses bislang erheblich weniger gewürdigt worden. Mit der ersten gesamtrussischen

[1] Die jüngste und beste Gesamtdarstellung: A.A. Rorlich, *The Volga Tatars - A Profile in National Resilience*, Stanford 1986. Aus zahlreichen sowjetischen Studien seien *Obščestvennaya i filosofskaya mïsl' v tatarii načala XX v.*, Moskau 1990, sowie Ya.G. Abdullin, *Tatarskaya prosvetitel'skaya mïsl'*, Kasan 1976, erwähnt. Bislang einzige umfassende sozialgeschichtliche, allerdings äußerst schematische Darstellung: X.X. Xasanov, *Formirovanie tatarskoy buržuaznoy nacii*, Kasan 1977.

Volkszählung von 1897[2] liegt umfangreiches sozialgeschichtliches Quellenmaterial auch zu den nichtrussischen Völkern des Zarenreiches vor, welches aufgrund von tatsächlichen oder vermuteten Mängeln der Erhebung lange Zeit sehr zurückhaltend beurteilt wurde. Im Rahmen eines Forschungsprojektes des *Seminars für Osteuropäische Geschichte* der Universität zu Köln wurde eine quellenkritische Bearbeitung des Zensus und eine komprimierte Übertragung der Datensätze auf eine maschinenlesbare Datenbank erstellt.[3] In die Datenbank wurden diejenigen Angaben der Volkszählung übernommen, die die Erhebungskategorie "Muttersprache" mit anderen sozialen und demographischen Daten verbinden und so Rückschlüsse auf die ethnische Zusammensetzung regionaler oder sozialer Gruppen der Bevölkerung zulassen. Solche Kategorien sind: Religion/Konfession, Altersgruppen, Familienstand, körperliche Gebrechen, Lesefähigkeit / Bildung, Berufsgruppen sowie Stände. Alle Daten sind auf Ebene der damaligen Gouvernements sowie aller Großstädte abrufbar und können getrennt nach Stadt- und Landbevölkerung sowie nach Geschlecht aufbereitet werden.

Auf Basis der Datenbank und der Begleitbände skizziert der vorliegende Beitrag Grundzüge der Siedlungs- und Sozialstruktur der Wolgatataren Ende des 19. Jahrhunderts. Dabei werden bevorzugt solche Daten dokumentiert, die einen Gesamtüberblick über die Sozialstruktur der Tataren ermöglichen. Regionale oder strukturelle Details, die die Datenbank ebenfalls bereitstellt, können nur vereinzelt zitiert werden.

---

2 *Pervaya vseobščaya perepis' naseleniya rossiyskoy imperii 1897g.*, izdanie Central'nogo statističeskogo komiteta Ministerstva vnutrennïx del', pod red. N.A. Troynickogo, 89 Bde., St.Petersburg 1899-1905.

3 Datenbank "Die Nationalitätenfrage im spätzaristischen Rußland" (NFR) des Seminars für osteuropäische Geschichte der Universität zu Köln, archiviert im Zentrum für Historische Sozialforschung der Universität zu Köln; Studiennr. 8054. Sämtliche statistische Angaben des Beitrages basieren auf dieser Quelle. Über die Geschichte der Volkszählung, die Qualität der erhobenen Daten und die zugrundegelegten Erhebungskategorien informiert der erste Band einer begeitenden Veröffentlichung, ein zweiter Band dokumentiert die Daten der Volkszählung auf der Ebene von 'Großregionen' und Großstädten: H. Bauer/A. Kappeler/B. Roth, *Die Nationalitäten des Russischen Reiches in der Volkszählung von 1897*, Band A: *Quellenkritische Dokumentation und Datenhandbuch* (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europas Bd. 32 A); Band B: *Ausgewählte Daten zur sozio-ethnischen Struktur des Russischen Reiches - Erste Auswertung der Kölner NFR-Datenbank* (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europas Bd. 32 B), Stuttgart 1991.

## *Die Wolgatataren und die Volkszählung von 1897*

Eine Reihe besonderer historischer Umstände erschwert die Auswertung der Volkszählung gerade hinsichtlich der Wolgatataren oder auch Kasan-Tataren, wie sie in der älteren Literatur mitunter bezeichnet wurden.

Zunächst standen die Tataren der Volkszählung allgemein ablehnend gegenüber. Sie befürchteten, daß die Befragung nur Auftakt erneuter russifikatorischer Zwangsmaßnahmen seitens des Staates sei. Im Gouvernement Kasan kam es während der Zählung sogar zu regelrechten Unruhen in der tatarischen Bevölkerung. Deshalb ist gegenüber den Angaben, die durch die russischen Zähler nicht augenscheinlich verifiziert werden konnten - so etwa Angaben zum Bildungsniveau - eine gewisse Skepsis angebracht.[4]

Grundsätzliche Schwierigkeiten bereitet auch das Ethnonym "Tataren". Im allgemeinen russischen Sprachgebrauch des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wurde die Bezeichnung 'Tatare" beinahe zu einem Synonym für "Asiate" oder "Muslim". Auch im offiziellen Schriftverkehr wurden Aserbaidschaner, Krimtataren, Wolgatataren, sibirische und altaische Turkvölker unterschiedslos als 'Tataren" bezeichnet. Nicht zuletzt deshalb lehnten die so bezeichneten Völkern das als beleidigend empfundenen Allonym bis in das zweite Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts mehrheitlich ab.

Für die Auswertung der Volkszählung muß deshalb ein doppelter Vorbehalt gemacht werden:

Erstens kam es im Verlauf der Volkszählung zu "autochthonen Fehlkategorisierungen": Gegenüber einem russischen Zähler wählten die Befragten aus der Vielzahl denkbarer Identifikationsmuster (Religion, ethnische oder nationale Zuordnung, regionale Subgruppe, lokale Gemeinschaft) dasjenige aus, welches ihnen – möglicherweise in Abgrenzung zum Fragesteller – am geeignesten erschien. So blieb es oft dem Zähler überlassen, die Zuordnung zur Nationalität (Kategorie Muttersprache) vorzunehmen. Tatsächlich wurden jedoch in der Zählung von 1897 nebeneinander Sprachfamilien ("*tyurkskie narečiya bez raspredeleniya*"), Einzelsprachen ("*čuvašskiy*") und Dialekte ("*meščeryakskiy*") geführt, mit "*teptyarskiy*" sogar

[4] Zu den Unruhen: F. Sayfi, "Tatarï do fevral'skoy revolyucii - Očerki mestnogo kraya", in: *Dom tatarskoy kul'turï*, tom 1, Kasan 1930, S. 192-235, hier S. 200; A.X. Maxmutova, *Stanovlenie svetskogo obrazovaniya u tatar*, Kasan 1982, S. 29f. Zur Problematik der Bildungsstatistik ausführlich: R.U. Amirxanov, "Nekotorïe osobennosti razvitiya narodnogo obrazovaniya u tatar v dooktyabr'skiy period", in: *Narodnoe prosveščenie u tatar v dooktyabr'skiy period*, Kasan 1992 S. 22-60, hier S. 45-47.

eine Kategorie für eine gar nicht existierende Sprache aufgestellt.[5] In der folgenden Auswertung werden deshalb die Kategorien "*meščeryakskiy*", "*teptyarskiy*" und "*tatarskiy*" als Tataren subsummiert. Besonders im Ural ist jedoch die Zuordnung der Untergruppen und die Abgrenzung von Tataren und Baschkiren höchst problematisch: Ein Vergleich der Daten für Baschkiren und Tataren in den Zählungen von 1897 und 1926 zeigt, daß die ethnische Differenzierung Ende des 19. Jahrhunderts als nicht abgeschlossen angesehen werden muß.[6]

Zweitens zwingt die Unschärfe der Fremdbezeichnung dazu, diejenigen Gebiete des Russischen Reiches aus der Untersuchung auszuschließen, in denen mit hoher Sicherheit andere als Wolgatataren in der Kategorie Muttersprache - "*tatarskiy*" erfaßt wurden. Dies betrifft den von Aserbaidschanern, kleinen turksprachigen Völkern und Krimtataren besiedelten Kaukausus- und Transkaukasusraum ebenso wie den Westen und Südwesten des Reiches, in dem ebenfalls überwiegend Krimtataren bzw. durch sie "tatarisierte" kleinere Gruppen lebten. Beginnende Migration von Wolgatataren in die expandierenden Industriegebiete Bakus oder in das Donbass können mithin nicht erfaßt werden. Schwierig ist die Lage auch für Westsibirien: Die autochthonen westsibirischen Tataren und andere Turkvölker wurden dort ebenso als "Tataren" gezählt wie die zahlreichen zugewanderten Wolgatataren.[7] Der Ausschluß der sibirischen Gouvernements ist daher nicht unproblematisch. Aufgrund der generell niedrigeren Erhebungsqualität der Daten für Mittelasien und der geringen Zahl der dort ermittelten Tataren[8] sollen die dortigen Verwaltungseinheiten ebenfalls aus-

---

5 *Die Nationalitäten* (wie Anm. 3), Band A, S. 246-250.

6 Zum Problem der "Baschkirisierung" bzw. "Tatarisierung" in den Volkszählungen - aus tatarischer Sicht: V.G. Sadur, "Mežėtničeskie kontaktï i ėtničeskaya neodnorodnost' tatarskogo naseleniya SSSR", in: *Geografiya i kul'tura ėtnografičeskix grupp tatar v SSSR*, Moskau 1983, S. 3-18; D.M. Isxakov, "Teptyarï - Opït ėtnostatističeskogo izučeniya", in: *Sovetskaya Ėtnografiya* Nr. 4 (1979), S. 29-42; idem, "Dinamika i čislennost' tatar v Rossii v XVIII-načale XX vv.", in: *Geografiya i kul'tura ėtnografičeskix grupp tatar v SSSR*, Moskau 1983; idem, "O nekotorïx aspektax problemï mesta priural'skix tatar v ėtničeskoy strukture tatarskoy nacii", in: *Priural'skie tatarï*, Kasan 1990, S. 4-12. Aus baschkirischer Perspektive: R.G. Kuzeev, "Čislennost' baškir i nekotorïe ėtničeskie processï v Baškirii v XVI-XX vv.", in: *Arxeologiya i ėtnografiya Baškirii*, tom 3, Ufa 1968, S. 350-360.

7 Einige Autoren betrachten die 'Sibirischen Tataren' auch als Subethnos der Wolgatataren, so z.B. Isxakov, *Dinamika* (wie Anm. 6), S. 44, 46f. Andere bestreiten dies, z.B. F. Valeev, *Zapadnosibirskie tatarï vo vtoroy polovine XIX-načale XX vv. - Istoriko-ėtnografičeskie očerki*, Kasan 1980, S. 45. Die Schätzungen der Autoren für die Zahl der zugewanderten Tataren schwankt zwischen ca. 10.000 und ca. 20.000.

8 Nur im Gebiet Transkaspien wurde etwa 1% Tataren gezählt - vermutlich zu einem Großteil Aserbaidschaner.

geschlossen werden. Davon ausgenommen wurde das überwiegend von Kasachen bewohnten Semireč'e. Dort wie in den übrigen *oblast's* der Steppe dürften fast ausschließlich Wolgatataren[9] als "Tataren" erfaßt worden sein.

### *Siedlungsgebiet und Bevölkerungsstärke*

Von den insgesamt 35 Verwaltungseinheiten der Großregionen Nordrußland, Zentralrußland, Zentrales Schwarzerdegebiet, Mittlere Wolga/Nordural, Untere Wolga/Südural sowie der *oblast's* der kasachischen Steppe, die in die Untersuchung uneingeschränkt einbezogen wurden, wiesen 19 Gebiete tatarische Bevölkerungsgruppen von mehr als 5.000 Personen auf. Das Gebiet Turgay, das keine eigene Administration besaß und von Orenburg aus verwaltet wurde, wurde zusätzlich aufgenommen und wird im weiteren dem Gebiet Ural zugerechnet.

Für das ohne Einschränkungen untersuchte Territorium wurde eine wolgatatarische Bevölkerung von etwas über 2 Millionen Menschen gezählt - eine Zahl, die aus den genannten Gründen sicherlich etwas zu gering angesetzt ist[10]. Tabelle 1 (s. Anhang) zeigt die regionale Verteilung und Bevölkerungsanteile der Wolgatataren im Untersuchungsgebiet.

Knapp zwei Drittel der erfaßten Wolgatataren lebten in den drei Gouvernements Kasan (675.419), Ufa (245.729) und Samara (219.355), weitere 20% in den Gouvernements Vyatka, Simbirsk und Orenburg. Auch hier wurden in absoluten Zahlen jeweils mehr als 100.000 Tataren gezählt. Damit war das traditionelle Siedlungsgebiet vorwiegend am linken Ufer der Mittleren Wolga und in den südlich und östlich angrenzenden Regionen auch Ende des 19. Jahrhunderts Heimat für vier Fünftel aller Wolgatataren. Es wies eine höchst uneinheitliche ethnische Struktur auf: Russen stellten zumeist die größte Bevölkerungsgruppe dar, jedoch lebten dort auch große Gruppen finno-ugrischer (Mari, Komi, Mordwinen, Udmurten) und turkstämmiger Ethnien (Tschuwaschen, Baschkiren). In keinem Gouvernement stellten die Tataren die absolute oder auch nur relative Bevölkerungsmehrheit: am höchsten war ihr Anteil im Gouvernement Kasan mit 31,12%. Mehr als 10% stellten sie nur im Gouvernement Ufa (11,18%), mehr als 5% zu-

---

9 Im Folgenden sollen daher die Bezeichnungen 'Tatare" und 'Wolgatatare" zur Vereinfachung synonym gebraucht werden..

10 Isxakov gibt eine Gesamtzahl von 2,25 Mio, davon 111.000 Stadtbewohnern (4,9%) an (*Dinamika*, wie Anm. 6). Die getauften "*tatarï-kryašeni*" (ausweislich der Zählung etwa 110.000) sind jeweils einbezogen.

dem in den Gouvernements Simbirsk (8,77%), Orenburg (7,17%), Samara (6,97%) und Astrachan (5,26%).

Im Gouvernement Kasan bildeten die Tataren die zweitgrößte ethnische Gruppe, in weiteren Gouvernements an der Wolga und im Ural (Ufa, Perm', Orenburg und Penza) aber auch in Zentralrußland und im Schwarzerdegebiet (Nižniy Novgorod, Tambov) die drittgrößte.

In den Gouvernements westlich der Wolga, die früher starkem russischen Siedlungsdruck ausgesetzt gewesen waren, lebten 1897 noch unterschiedlich große tatarische Minderheiten. Jeweils um 50.000 waren es in den Gouvernements Nižniy Novgorod und Penza; im Gouvernement Tambov waren es mit 16.000 deutlich weniger. Mit Ausnahme der von der Bevölkerungszahl etwa den tatarischen Einwohnerschaften St. Petersburgs und Moskaus vergleichbaren tatarischen Minderheit im Verwaltungsgebiet von Ryazan' handelte es sich sowohl in diesen und in den südlich und östlich der Wolga und im Ural gelegenen Gouvernements zu über 90% um tatarische Landbevölkerung. Lediglich in den am Steppenrand gelegenen Gouvernements Orenburg und Astrachan lebten weniger als 90% der tatarischen Bevölkerung auf dem Lande.

Im europäischen Teil des Untersuchungsgebietes wiesen nur die Hauptstadtgouvernements St. Petersburg und Moskau überwiegend städtische tatarische Minderheiten auf. Jeweils etwa 80% der dort lebenden Tataren wurden offiziell als Stadtbewohner registriert. Mit zusammen etwas über einem halben Prozent waren die dortigen Diasporagruppen jedoch gemessen an der tatarischen Gesamtbevölkerung sehr klein.

Etwa 2,61% der Tataren lebten im außereuropäischen Teil des hier untersuchten Territoriums: in den Steppengebieten Ural, Turgay, Akmolinsk, Semipalatinsk sowie im Semireč'e (insgesamt ca. 50.000). Dort waren die Tataren überwiegend Stadtbewohner.

Für den untersuchten Bereich lag die Urbanisierungsrate insgesamt bei 7,87% und damit deutlich unter dem durchschnittlichen Urbanisierungsgrad aller Ethnien des Reiches (13,4%) und demjenigen der russischen Bevölkerung, die (auf das gesamte Russische Reich bezogen) zu 15,85% in Städten lebte.[11] Die nach Ausweis der Zählung insgesamt etwa 150.000 Personen umfassende tatarische Stadtbevölkerung bildete vor allem in den

[11] Mit Ausnahme der westlich der Wolga gelegenen Gouvernements und der Hauptstädte war der Anteil der Tataren an der Stadtbevölkerung im Untersuchungsgebiet jedoch höher als der jeweilige für die "typischen Stadtethnien" der Polen oder Juden.

Städten der Gouvernements und Gebiete Kasan, Orenburg, Astrachan, Ural, Turgay, Akmolinsk und Semipalatinsk bedeutende Minderheiten von über 10% Anteil an der gesamten Stadtbevölkerung[12]. Außer den Hauptstädten St. Petersburg und Moskau wiesen drei weitere Großstädte (über 100.000 Einwohner) des engeren Untersuchungsgebietes tatarische Einwohnerschaft auf: In Kasan (28.500) und Astrachan (15.355) stellten die Tataren erhebliche Anteile der Stadtbevölkerung (ca. 22% bzw. 13%) - in Saratov dagegen lebten nur 1.711 Tataren (1,25%).

Zusammenfassend lassen sich drei verschiedene Typen von Siedlungsgebieten für die Wolgatataren aufstellen:

- In den Hauptstädten St. Petersburg und Moskau lebten kleine, rein städtische Diasporagruppen.
- überwiegend Landbevölkerung stellten die Tataren im übrigen europäischen Rußland. In den westlichen Gebieten lebten fast ausschließlich kleinere ländliche Siedlungsgruppen, vor allem östlich der Wolga und im Ural relativ große, überwiegend ländliche tatarische Gruppen, die als mitunter bedeutende Minderheiten Teile einer polyethnischen Bevölkerung waren.
- Am Steppenrand und in der Steppe, in Gebieten ohne russische Bevölkerungsmehrheit, wiesen die Tataren einen hohen Grad von Urbanisierung auf.

### *Berufs- und Ständestruktur*

Die Erhebung der Berufsstruktur im Rahmen des Zensus von 1897 ist sowohl von zeitgenössischen Statistikern wie von der späteren sozialwissenschaftlichen Forschung vielfach kritisiert worden. Grundsätzliche Probleme der Erfassung einer Beschäftigungsstruktur, vor allem die Kombination vertikaler (beruflicher Stellung) und horizontaler Gliederung (Metiers) wurden in Konzeption, Durchführung und Auswertung unzureichend berücksichtigt. So verleiht die Zusammenfassung von Arbeitgebern und Arbeitnehmern (so auch Gutsbesitzer und Tagelöhner!) in der gleichen Kategorie der Berufsstatistik insgesamt den Charakter einer "Gewerbezählung". Da der Zensus von 1897 aber die einzige nach einheitlichen Grundsätzen durchgeführte

[12] Die Städte in den *oblast's* der Steppe waren jedoch klein und relativ unbedeutend.

Berufsstatistik für das Russische Reich darstellt und sowohl interethnische Vergleiche ermöglicht, als auch für bestimmte Gebiete und Ethnien erstmals überhaupt entsprechende Sozialdaten liefert, kommt der Analyse der Berufsdaten dennoch große Bedeutung zu.

Im folgenden können nur Ausschnitte der umfangreichen Berufsdateien der Kölner NFR-Datenbank dokumentiert und ausgewertet werden.[13] In der Datenbank wurden die 65 Kategorien des Zensus in 12 Berufgruppen zusammengefaßt. In einer ganzen Reihe von Gewerbezweigen arbeiteten allerdings vergleichsweise wenige Tataren. Dazu gehörten die öffentliche Verwaltung und die freien Berufe (Juristen, Ärzte, Wissenschaftler, Künstler und Lehrer an staatlich anerkannten Bildungseinrichtungen) - zumeist unter 0,5% der tatarischen Bevölkerung. Mit der Ausnahme des Ural-Gouvernements Perm' (7,65% der tatarischen Berufstätigen) spielte auch der Bergbau keine Rolle.

Etwas bedeutendere Anteile der tatarischen berufstätigen Bevölkerung stellten von Kapitalerträgen lebende Rentiers und beim Militär dienende Personen (meist 1-2%). Die Volkszählungsdaten erlauben leider keine differenzierte Erfassung der an religiösen Einrichtungen beschäftigter Tataren (z.B. Mullas und Lehrer an Mekteps und Medresen). In diesem Bereich arbeiteten durchschnittlich ebenfalls ca. 1-2% der tatarischen berufstätigen Bevölkerung.

Die Tabelle 2 (s. Anhang) zeigt die Verteilung der tatarischen berufstätigen Bevölkerung auf sechs Berufsgruppen. Alle genannten schwach vertretenen Berufsgruppen wurden mit der Restkategorie 'Sonstige' zusammengefaßt.

Während in der Mehrzahl aller untersuchten Gouvernements die *Landwirtschaft* (einschließlich Ackerbau, Viehhaltung, Bienenzucht, Forst- und Holzwirtschaft, Fischfang und Jagd) den bedeutendsten Gewerbezweig für

---

[13] Die Quelle ermöglicht wesentlich tiefergehende Differenzierungen, etwa die getrennte Untersuchung der tatarischen Stadtbevölkerung oder der berufstätigen Frauen. Einige wichtige Trends seien hier kurz angerissen: überwiegend städtische Berufsgruppen waren Militär, Handel und Dienstleistungen. In den Gebieten mit einem hohem Anteil städtischer wolgatatarischer Bevölkerung waren auch die in verarbeitenden Gewerben und als Dienstboten beschäftigten Tataren sowie die Rentiers (von Kapitaleinkünften lebende Personen) überwiegend Stadtbewohner. Für die übrigen Berufsgruppen ist eine auf den Urbanisierungsgrad bezogene oder regional einheitliche Zuordnung nicht möglich.
Frauen: Frauen waren unter den tatarischen Berufstätigen nur in den Sparten Landwirtschaft, verarbeitende Gewerbe, Dienstboten und Rentiers nennenswert vertreten. Ihr prozentualer Anteil an der berufstätigen tatarischen Bevölkerung war in der überwiegenden Mehrheit der untersuchten Verwaltungseinheiten einstellig. In den westlich der Wolga gelegenen Gouvernements war er mit etwa 16-30% sehr hoch, was mit dem statistischen Frauenüberhang (Migration!) dieser Gebiete korreliert.

die wolgatatarische Bevölkerung darstellte (in den meisten Verwaltungseinheiten über 80%), arbeiteten in den unter *verarbeitenden Gewerben* subsummierten industriellen, handwerklichen und bäuerlichen Produktionszweigen einschließlich des Baugewerbes regional sehr unterschiedlich große Teile der berufstätigen Tataren. Relativ bedeutungslos war diese Berufsgruppe nur in den rechtsufrigen Gouvernements Tambov und Penza. Ein beträchtlicher Prozentsatz der tatarischen Bevölkerung (zumeist 3-5%, bisweilen deutlich mehr) arbeitete bei Privatleuten als *Dienstboten* (Hausangestellte, aber auch Kutscher u.ä.).

In der Mehrheit der untersuchten Verwaltungseinheiten bildete jegliche Form von *Handel* einschließlich des Bank- und Kreditwesens mit ebenfalls recht unterschiedlichen Anteilen einen bedeutenden Arbeitsbereich für die Wolgatataren.

*Dienstleistungen*, Transport und Nachrichtenübermittlung einschließlich Gaststätten- und Übernachtungsgewerbe, spielte in einigen Regionen eine gewisse Rolle - vor allem dort, wo die tatarische Bevölkerung zu erheblichen Teilen in der Stadt lebte. Dort unterschied sich die Berufsstruktur auch insgesamt recht deutlich:

In den Hauptstädten stellten Handel, Dienstleistungen, aber auch Anstellungen als Dienstboten die wichtigsten Tätigkeitsfelder der Tataren dar. In Moskau überwog der Handel, in St. Petersburg der Dienstleistungsbereich und das Militär mit einem Anteil von 20% (hier unter 'Sonstiges').

Eine sehr eigentümliche, statistisch den Gouvernements des Steppenrandes ähnliche Berufsstruktur wies die kleine Gruppe der Tataren im Gouvernement Ryazan' auf. Mit etwa 46% Anteil war die Landwirtschaft größter Beschäftigungssektor. An zweiter Stelle folgte mit über 9% der Handel. Den drittstärksten Bereich stellte das Militär mit etwas über 8% (hier unter 'Sonstige'). Mit jeweils ca. 7% folgten Dienstboten und verarbeitendes Gewerbe, mit 3,56% war auch der Anteil der Dienstleistungen nicht unerheblich. Überdurchschnittlich vertreten waren weiter Rentiers (2,94%) und im religiösen Bereich Beschäftigte (0,88%).

In den asiatischen Steppengebieten war die überwiegend städtische wolgatatarische Diaspora ebenfalls deutlich abweichend auf die Gewerbegruppen verteilt. Die Landwirtschaft mit 12% bis 36% Anteil war als Berufsfeld wesentlich weniger bedeutend und in den östlichen Steppengebieten (Akmolinsk, Semipalatinsk, Semireč'e) nurmehr zweitgrößter Beschäftigungssektor nach dem Handel. Mit 16-28% Anteil war letzterer erheblich stärker vertreten als in allen europäischen Gouvernements. Die verarbeiten-

den Gewerbe lagen mit etwa 15-19% Anteil vor den Dienstboten mit 8-13%. In den drei östlichsten *oblast's* der Steppe lagen die Anteile für Rentiers (bis ca. 5%), Militär (bis ca. 9%) und im religiösen Bereich Beschäftigte (bis ca. 1,5%), die hier unter 'Sonstige' zusammengefaßt wurden, erheblich höher.

Der Vergleich der tatarischen Berufsstruktur mit den Daten für die Gesamtbevölkerung der Gouvernements (als Durchschnittswert) sowie mit den Daten für die russische Bevölkerung in Tabelle 3 (s. Anhang) zeigt, in welchen Wirtschaftsbereichen die Tataren überdurchschnittlich stark vertreten waren[14]:

In den europäischen Gouvernements Rußlands lag der Anteil der in der *Landwirtschaft* beschäftigten Tataren, auf Gesamtbevölkerung und Russen bezogen, überdurchschnittlich hoch. Die Russen dagegen waren in den Gouvernements Zentralrußlands durchschnittlich, in den polyethnischen geprägten Hauptsiedlungsgebieten der Wolgatataren (Mittlere und Untere Wolga, Ural) deutlich unterdurchschnittlich vertreten. In den Steppengebieten waren Russen und Tataren zu vergleichsweise geringen Anteilen landwirtschaftlich tätig.[15]

In den russisch dominierten Gebieten waren im *verarbeitenden Gewerbe* anteilig weniger Tataren beschäftigt als Russen und übrige. In diesem Bereich, der auch die Industriearbeiterschaft umfaßte, waren die Tataren auch in ihren Siedlungszentren stark untervertreten. In den Steppengebieten überstieg der tatarische Anteil den russischen, beide lagen wesentlich höher als derjenige für die Grundgesamtheit.[16]

Der Anteil der im *Handel* beschäftigten Russen betrug im europäischen Rußland etwa zwei bis drei Prozent der Berufstätigen. (s. Tabelle 3 im Anhang). Damit war er überall zumindest durchschnittlich. Wiederum mit Ausnahme des Siedlungszentums im Wolga-/Uralgebiet waren die Tataren anteilig wesentlich stärker vertreten. In den Gouvernements Ryazan' (9,32% bzw. 2,27%), Astrachan (12,34% bzw. 5,22%) und Orenburg (10,08% bzw. 3,37%) übertraf ihr Anteil den russischen sogar um jeweils das Zweieinhalb-

14 Die Beschreibung soll wiederum auf diejenigen Berufsgruppen beschränkt bleiben, in denen ein nennenswerter Anteil der tatarischen Berufstätigen beschäftigt war: Landwirtschaft, Verarbeitende Gewerbe, Handel, Dienstleistungen und Dienstboten.

15 Aufgrund der beginnenden Neulanderschließung in der kasachischen Steppe durch ukrainische und russische Bauern und Kosaken lag der russische Anteil hier deutlich höher als der tatarische.

16 Eine Analyse der Daten für die Gouvernementsebene zeigt, daß in den Gouvernements mit insgesamt großer Bedeutung des verarbeitenden Gewerbes (vor allem Nižniy Novgorod, Ryazan', aber auch Perm' und Saratov) die Tataren jeweils vergleichsweise schwach vertreten waren.

bis Dreifache. In den Verwaltungseinheiten der Steppe mit einem insgesamt bescheideneren Anteil Handeltreibender waren Russen ebenfalls überrepräsentiert, obwohl anteilig kaum mehr Russen als in den europäischen Gebieten im Handel oder im Bankbereich arbeiteten. Dagegen war mindestens jeder fünfte tatarische Berufstätige der kasachischen Gebiete in diesen Gewerben beschäftigt. Der fast im gesamten Untersuchungsbereich augenfällig große Anteil an tatarischen Beschäftigten im Handel relativiert sich jedoch hinsichtlich des innerhalb der gesamten Berufsstatistik vergleichsweise geringen Gewichts dieses Gewerbes.[17]

Bei den *Dienstleistungen* waren die Tataren insgesamt schwach vertreten, lediglich die Daten für die Steppengebiete wiesen einen etwas überdurchschnittlichen Prozentsatz aus, welcher auch den der Russen übertraf. Mit durchschnittlich etwa 7% der Beschäftigten stellten die *Dienstboten* nach Landwirtschaft und verarbeitendem Gewerbe zumeist die drittgrößte Berufsgruppe.[18] Tataren arbeiteten auffallend selten in den westlich der Wolga gelegenen Gebieten[19] und im Wolga-/ Uralgebiet in diesem Sektor. In den Verwaltungsbezirken der Steppe waren sie überdurchschnittlich und stärker als die Russen repräsentiert.

Insgesamt spiegeln die Berufsdaten ebenfalls die statistische Dreigliederung des Untersuchungsgebietes in westliche Gouvernements, Hauptsiedlungsgebiet (zu dem hier auch das Gouvernement Nižniy Novgorod zugerechnet werden muß) und Steppe wider. Die Berufsdaten ersterer unterschieden sich strukturell kaum voneinander, während sich diejenigen für die tatarische Bevölkerung der Steppengebiete schärfer abhoben.[20]

Im Hauptsiedlungsgebiet war die Landwirtschaft für die Tataren der bedeutendste Beschäftigungssektor. An der östlichen Peripherie des Siedlungsgebietes spielte das verarbeitende Gewerbe, vor allem aber der Handel für die stärker urbanisierte tatarische Diaspora eine bedeutendere Rolle. Im Handel waren Tataren jedoch fast überall mindestens durchschnittlich vertreten. Direkte Wechselbeziehung im Sinne einer Komplementarität zwischen russischen und tatarischen Beschäftigungsanteilen sind auf der Ebene der

---

17 Die Tataren spielten zudem lediglich in zwei der drei untersuchten Gouvernements mit einem bedeutenden Beschäftigungsanteil des Handels von über 3% (Orenburg, eingeschränkt Astrachan, nicht aber Saratov) eine wirklich bedeutende Rolle.

18 Besonders viele Dienstboten wurden in den Gouvernements Saratov und Astrachan eingestellt (10,99% und 15,81% aller Berufstätigen).

19 Lediglich im Gouvernement Ryazan' waren sie etwas stärker vertreten.

20 Die Einzelanalyse zeigt wiederum, daß die geographisch an den Übergängen zwischen den genannten Regionen gelegenen Gouvernements auch statistisch Zwischenwerte aufwiesen.

Berufsgruppen schwierig festzustellen. Mit einem im Vergleich zum übrigen Untersuchungsgebiet relativ hohen Anteil an im religiösen Bereich beschäftigten Tataren reflektiert die Berufsstatistik aber immerhin den erheblichen Einfluß der Tataren auf das islamische Geistes- und Kulturleben der Steppengebiete: die Tataren stellten in den drei östlichen Territorien der Steppe (Akmolinsk 9,88%, Semipalatinsk 10,51%, Semireč'e 9,44%) überproportional große Anteile der im religiösen Bereich (aller Kulte) Beschäftigten.[21] Hier kann auch in anderen Wirtschaftsbereichen eine Besetzung bestimmter Beschäftigungssegmente anstelle der autochthonen Bevölkerung vermutet werden.

Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß in der überwiegenden Zahl der untersuchten Verwaltungseinheiten die absolute und relative Größe der tatarischen Bevölkerungsgruppen zu unbedeutend war, um auch bei vergleichsweise hohen Anteilen in bestimmten Gewerben tatsächlich zu interethnisch dominierendem Einfluß zu gelangen. Auch für den Handel relativiert sich so die Bedeutung der Tataren. So stellten Tataren in den Verwaltungseinheiten Ural/Turgay 1.324 von 4.745, Orenburg 2.959 von 12.474, Akmolinsk 948 von 4.152 und Semipalatinsk 756 von 3.641 der im Handel Beschäftigten. In der Großstadt Kasan waren es 2.246 von 19.211. In allen genannten Orten waren in absoluten Zahlen mehr Russen im Handel tätig.[22]

Wie bereits problematisiert, müssen die Aussagen der Berufsstatistik aufgrund der vergröbernden Zusammenfassung in den Berufsgruppen mit Vorbehalt analysiert werden. Eine lokal begrenzte Detailuntersuchung der Berufsdaten für die 65 Einzelkategorien könnte hier vorläufige Einschätzungen revidieren.

---

21 Vgl. A. Kappeler, *Rußland als Vielvölkerreich – Entstehung - Geschichte - Zerfall*, München 1992, S. 120 und S. 159. Vgl. auch die Sichtweise der zeitgenössischen othodoxen Missionare bei N.P. Ostroumov, "Narodnoe obrazovanie - Musul'manskie maktabï i russkotuzemnïe školï v Turkestanskom kraye", in: *Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščeniya* 1 (Januar 1906), S. 113-166, hier S. 115 ff; aus tatarischer Perspektive D. Validov, *Očerki istorii obrazovannosti i literaturï volžskix tatar*, Moskau/Petrograd 1923, S. 10ff.

22 Auch in den übrigen Berufsgruppen blieb das absolute Gewicht der Wolgatataren gering: Tataren stellten mehr als 10% der in der Landwirtschaft Beschäftigten lediglich in den beiden polyethnisch geprägten Gouvernements Kasan (32,47%) und Ufa (11,86%), in denen die absolut größten Gruppen von Wolgatataren siedelten. Eine größere Minderheit der im verarbeitenden Gewerbe Berufstätigen bildeten sie nur im Gouvernement Kasan (14,91%). Mehr als 10% der Berufstätigen bei den Dienstleistungen stellten Tataren in den Verwaltungseinheiten Kasan (16,12%), Astrachan (15,71%) sowie Ural/Turgay (11,47%). In den Gouvernements Kasan (16,12%) und Orenburg (11,78%) sowie im Gebiet Ural/Turgay (9,63%) rekrutierte sich ebenfalls ein erheblicher Anteil der Dienstboten aus der tatarischen Bevölkerung.

Die Erhebung der *Standeszugehörigkeit* und die Zuordnung zu insgesamt 13 Kategorien in der veröffentlichten Fassung des Zensus von 1897 ist von der Kritik im allgemeinen als zuverlässig bezeichnet worden. Probleme ergeben sich zumeist nur aus den Unklarheiten innerhalb der Ständeordnung selbst.

Die ständische Gliederung der Gesellschaft erlebte im späten 19. Jahrhundert unter den Vorzeichen politischer Restauration im Russischen Reich eine gewisse Renaissance. Das Ständesystem kann aber nur bedingt als Modell sozialer Schichtung aufgefaßt werden: Das Nebeneinander von "vertikalen" (z.B. *inorodcï*)[23] und "horizontalen" Ständekategorien (z.B. Adel), von traditionellen Bezeichnungen mit Bedeutungswandel (*služilïe lyudi*)[24] und neuen Schöpfungen (*počëtnïe graždane*),[25] deren teilweise Überlappung sowie die komplizierten Regelungen von Verlust, Erwerb und Vererbung des Standes ist als ganzes System äußerst komplex und von der Forschung noch unzureichend untersucht worden.[26]

Da die Volkszähler alle Tataren, Mischaren und Teptjaren im europäischen Rußland ausdrücklich nicht als *inorodcï*, sondern in Zuordnung zu den ständischen Kategorien zu verzeichnen hatten, ist die Untersuchung der ständischen Zugehörigkeit der Wolgatataren in ihren angestammten Siedlungsgebieten möglich[27]. In diesem Beitrag soll sie berücksichtigt werden, um Aufschlüsse über die rechtliche Einbindung der Wolgatataren in die russische Gesellschaftsordnung zu gewinnen (s. Tabelle 4 im Anhang).

Die meisten Siedlungsgebiete im europäischen Teil Rußlands wiesen damit bezüglich der Tataren eine relativ einheitlich geprägte Ständestruktur auf. Die Masse der Wolgatataren im europäischen Rußland zählte zum unterprivilegierten *Bauernstand*. Neben dem dominierenden Bauernstand gab

---

23 Wörtlich "Fremdstämmige", Kategorie für Angehörige der meisten autochthonen Völker der sibirischen und asiatischen Gebiete Rußlands, die außerhalb der traditionellen russischen Ständeordnung blieben.

24 Wörtlich "Dienstverpflichtete", im Falle der Tataren nicht selten Nachkommen des deprivilegierten Adels, die ihre ursprünglichen Privilegien als Kolonisten an der russischen Grenzlinien verloren hatten und zu staatlichen Zwangsdiensten herangezogen wurden.

25 Wörtlich "Ehrenbürger" – im 19. Jahrhundert geschaffener, nicht erblicher Zwischenstand, der den Adel gegenüber Aufsteigern aus den unteren Ständen abschirmen sollte.

26 Eine ausgezeichnete Einführung in die Ständeproblematik in: Bauer/Kappeler/Roth, *Die Nationalitäten*, Band A (wie Anm. 3), S. 377-430.

27 Lediglich die Kategorie "Geistlichkeit" könnte zu Verwirrung führen: Die islamische Geistlichkeit wurde, wie die übrige nichtchristliche, nicht der Standeskategorie "Geistlichkeit" zugeordnet, sondern den jeweiligen Ständen, aus denen sie stammte, zugeschrieben.

es nur an der westlichen Peripherie des Siedlungsgebietes vereinzelt größere Gruppen *Adeliger*.[28] Der Anteil der *meščane*[29] von unter 2% war gering, der der übrigen Stände verschwindend. In den Gouvernements der Unteren Wolga war der Anteil des Bauernstandes etwas geringer, der des *meščanstvo* etwas höher. In den Steppengebieten war dagegen ein wesentlich höherer Anteil von Tataren den städtischen und den privilegierten Ständen zugeschrieben. Eine Untersuchung der Daten für die einzelnen Gebiete der Steppe zeigt, daß der schon insgesamt deutlich geringere Anteil von Bauern (40,80%) und Kosaken (17,69%) von West nach Ost, vor allem zugunsten des Anteils der *meščane*, aber auch der *Standeskaufleute* aller Gilden, kontinuierlich abnahm (s. Tabelle 4 im Anhang).

Einen Sonderfall bildete die Ständeverteilung bei den Tataren des Gouvernements Ryazan'. Dort waren die Anteile der Bauern (79,77%) und *meščane* (13,63%) in etwa mit denen des Gouvernements Orenburg (Bauern/Kosaken: 78,11%; *meščane* 19,71%) am Steppenrand vergleichbar, aber mit immerhin knapp 3% waren dort sogar ungefähr ebenso viele Tataren dem Kaufmannsstand zugeschrieben wie in den Steppengebieten. Der Anteil von Adeligen (1,61%) lag ebenfalls vergleichsweise hoch; als einzige tatarische Siedlungsgruppe wiesen die Ryazaner Tataren eine nennenswerte Zahl von Ehrenbürgern (1,77%) auf. Trotz der vergleichsweise bescheidenen Größe der tatarischen Minderheit im Gouvernement Ryazan' schlägt sich dies auch in den Daten für die Großregion Zentrale Schwarzerde nieder.

Auch im interethnischen Vergleich[30] lag nur in den Steppengebieten und im Zentralen Schwarzerdegebiet (Ryazan') der Anteil tatarischer Kaufleute von Stand über dem russischen und noch deutlicher über dem für alle Ethnien zusammen. An der Unteren Wolga divergierten die Werte für Gesamtbevölkerung, Russen und Tataren wenig. In den übrigen europäi-

---

28 Hier die nicht russifizierten Reste des tatarischen Adels. Im übrigen europäischen Teil Rußlands wies nur das Gouvernement Ufa einen relativ hohen Anteil tatarischer Adeliger (2,37%) auf.

29 Wörtlich "Kleinbürger" — der rechtlich minderausgestattete unterste Stand der Stadtbevölkerung. Er umfaßte allerdings recht heterogene Gruppen der Bevölkerung. Vgl. Anm. 26.

30 Statistisch unterschied sich die Ständestruktur der Gesamtbevölkerung für die überwiegend russisch und kaum von ethnischen Minderheiten besiedelten Gebiete Zentralrußlands von der russischen, so daß sie hier nicht einzeln betrachtet werden soll. Relativ unergiebig ist ihre Berücksichtigung auch für die Steppengebiete, wo große Teile der nichtrussischen Bevölkerung als *inorodcï* nicht in das Ständesystem eingegliedert worden waren.

schen Gouvernements waren Russen und Gesamtbevölkerung anteilig stärker vertreten.

Verhältnismäßig mehr tatarische als russische *meščane* wiesen die Steppengebiete, aber auch einzelne Gouvernements wie Orenburg, Ryazan' und Nižniy Novgorod auf. Im übrigen Untersuchungsgebiet dominierten Russen, die Anteile für Tataren lagen noch unter dem Schnitt für die Gesamtbevölkerung.

Bei den Bauern waren die Russen wiederum im Steppengebiet und am Steppenrand (Gouvernements Astrachan und Orenburg) sowie im Gouvernement Ryazan' vergleichsweise überrepräsentiert. In den übrigen europäischen Verwaltungseinheiten lag der tatarische Anteil am Bauernstand etwas, in den Wolga-Gouvernements Kasan, Samara und Saratov sogar deutlich höher als der russische. Damit waren die Tataren im überwiegenden Teil ihres Siedlungsgebietes zu erheblich höheren Anteilen in den rechtlich unterprivilegierten Ständen vertreten als die russische Bevölkerung.

Ausweislich der Ständestatistik war die überwiegende Mehrheit der wolgatatarischen Bevölkerung 1897 dem Bauernstand zugeschrieben und arbeitete, wie die Berufsstatistik belegt, auch im primären Sektor. 1897 verfügten die Wolgatataren nur noch über schmale Reste ihrer traditionellen Eliten. Ein Teil des tatarischen Adels war durch Kooptierung in den russischen Adel und den damit verbundenen Übertritt zur Orthodoxie assimiliert worden, dem anderen Teil war über Jahrhunderte systematisch die ökonomische Grundlage, der Landbesitz, entzogen worden. Ihre tatarischen Leibeigenen wurden zu Staatsbauern. Nicht zuletzt diese Verdrängung trug jedoch seit Ende des 18. Jahrhunderts zur Herausbildung einer neuen wirtschaftlichen Elite aus Händlern und Unternehmern bei.[31] Die Tatsache, daß die Tataren im Gegensatz zu vielen anderen autochthonen Völkern (Tschuwaschen, Mari, Udmurten u.a.) noch über schmale Reste einer rechtlich privilegierten Adelsschicht sowie über kleine städtische Eliten vor allem im Kaufmannsstand verfügten, stellt eine wichtige Voraussetzung für die dynamische politische und ökonomische Entwicklung der Tataren unter den veränderten Rahmenbedingungen nach der Revolution von 1905 dar.

Eine kombinierte Analyse der Berufs- und Ständedaten erlaubt eine genauere Einschätzung der ökonomischen Bedeutung dieser Eliten: Trotz der

[31] Vgl. A. Kappeler, "Die zaristische Politik gegenüber den Muslimen des Russischen Reiches", in: Kappeler/Simon/Brunner (Hg.), *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien — Identität - Politik - Widerstand*, Köln 1989, S. 117-131; R.G. Landa, *Islam v istorii Rossii*, Moskau 1995, S. 141-142.

herausgehobenen Bedeutung des Handels stellten die Tataren nur wenige Standeskaufleute und praktisch keine Ehrenbürger. Etwas höher war der Anteil von *meščane*. Die an die ständische Zugehörigkeit gebundenen paßrechtlichen Bestimmungen und Begrenzungen jährlicher Umsatzsummen ermöglichten es aber nur der den Standeskaufleuten zugeschriebenen Minderheit der tatarischen Händler, sich am profitablen überregionalen Handel zu beteiligen.[32] Die übrigen, überwiegend sogenannte "Handelsbauern", dürften im regionalen Austausch von Agrar- und Kustar-Produkten tätig gewesen sein. Die – ausweislich der Ständestatistik schmale -- wirtschaftliche Elite tatarischer Kaufleute und Unternehmer konzentrierte sich in den Zentren des traditionellen, landweggebundenen Asienhandels: in Moskau, Kasan, Orenburg und in den Städten der Steppengebiete. In den Handelszentren an der Unteren Wolga spielten tatarische Kaufleute aufgrund der starken Konkurrenz (in Astrachan Armenier, Perser, Inder, in Saratov Russen) dagegen keine führende Rolle.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß große Teile der Ethnie offensichtlich noch zu Ende des 19. Jahrhunderts den traditionellen Wirtschaftsweisen, sei es in der Landwirtschaft oder im Handel, verhaftet geblieben waren. Lediglich die tatarische Diaspora in der kasachischen Steppe und in den russischen Großstädten wies deutlich abweichende Strukturmerkmale auf. Dies kann mit der schleppenden strukturellen Modernisierung des Hauptsiedlungsgebietes (späte Eisenbahnanbindung, kaum Industrie, Stagnation der Montanbetriebe im Ural) in Zusammenhang gebracht werden.[33] Im Vergleich zu anderen autochthonen Ethnien der mittleren Wolgaregion, des Urals und der Steppengebiete ist für die Tataren eine größere Ausdifferenzierung der Beschäftigungsstruktur festzustellen, die allerdings zumeist geringer ausfällt als für die dort siedelnden Russen. Die Ständestruktur der Ethnie war ebenfalls weniger diversifiziert als die der Russen, aber deutlicher gegliedert als jene der umwohnenden autochthonen Völker.

---

32 Vgl. Bauer/Kappeler/Roth, *Die Nationalitäten*, Band A (wie Anm. 3), S. 387.

33 Die Daten der Volkszählung spiegeln die Auswirkungen der sich Ende des 19. Jahrhunderts verschärfenden Agrarkrise — saisonale und ständige Abwanderung in die Städte und Industriezentren – nicht nach Nationalitäten getrennt dar. Für die Wolgatataren ist Ende des 19. Jahrhunderts von beginnender Arbeitsmigration aus den westlich der Wolga gelegenen Gebieten nach Moskau und Petersburg auszugehen. Vgl. N.V. Yuxnëva, *Étničeskiy sostav i ètnosocial'naya struktura naseleniya Peterburga*, Leningrad 1984.

*Alphabetisierung und Bildung*

Trotz anfänglich großer Ambitionen wurde bei der Erhebung von Bildung im Zensus von 1897 nur ein Minimalprogramm realisiert. Mit Rücksicht auf den zu erwartenden niedrigen Bildungsstand der Bevölkerung wurde nur die Lesefähigkeit und nicht, wie international üblich, die Schreibfähigkeit als Indikator für die Alphabetisierung erhoben. Dabei wurde zwar nach russisch- und anderssprachig lesefähig unterschieden, nach letzterem jedoch nur gefragt, wenn der Befragte nicht russisch lesefähig war. Damit ist die Erhebungskategorie "anderssprachig lesefähig" ohne "russisch lesefähig" kaum aussagekräftig, da der Anteil zweisprachig Lesefähiger nicht mehr bestimmbar ist.

Zur Bestimmung des Bildungsgrades wurde nach der Ausbildungstätte gefragt. Die Angaben wurden dann einer von sechs verschiedenen Kategorien von Ausbildungseinrichtungen zugeordnet. Diese Zuordnung war jedoch bereits von zeitgenössischen Beobachtern als ungeeignet kritisiert worden. In der NFR-Datenbank sind die sechs Kategorien deshalb als Sammelkategorie "höher als Elementarschulbildung" zusammengefaßt worden. Die zugrundeliegende Kategorisierung erfaßte aber insbesondere mittlere und höhere Bildungseinrichtungen der nichtchristlichen Völker inkonsequent und höchst unvollständig. Aussagen über das Bildungsniveau nichtchristlicher Ethnien, die über reine Lesefähigkeit hinausgehen, können deshalb auf Basis der Volkszählungsdaten nicht getroffen werden. Dies wirkt sich besonders verfälschend für die Wolgatataren aus, die über ein differenziertes islamisches Bildungssystem verfügten, das sich zudem um die Jahrhundertwende in einer dynamischen Entwicklungsphase befand. Aus der Summe der drei Kategorien kann aber immerhin eine *Alphabetisierungsrate*, die auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner der Lesefähigkeit beruht, bestimmt werden (s. Tabellen 5 und 6 im Anhang). Tabelle 5 dokumentiert die Bildungstatistik auf Ebene der Gouvernements. Die Daten zu "höherer Bildung" sowie für "russisch lesefähig" sind dabei als Ausdruck russifizierender Sprach- und Bildungspolitik bzw. Akkulturation tatarischer Diasporagruppen an ein russisches Milieu anzusehen.

Die Alphabetisierungsrate war fast im gesamten Untersuchungsgebiet recht hoch, aber nur in den Hauptstädten verfügte ein geringer Prozentsatz von Tataren über höhere Bildung im Sinne der auf das russische Bildungssystem zugeschnittenen Erhebungskategorie. Ebenfalls nur in wenigen Verwaltungseinheiten war der Anteil russisch Lesefähiger erheblich -

vor allem an der westlichen Peripherie und in den stärker urbanisierten Gebieten (Moskau, St. Petersburg, Ryazan', Tambov, Kasan, Orenburg) sowie in der Steppe.

Das relativ hohe Alphabetisierungsniveau basierte vor allem auf dem durchweg bedeutenden Anteil "anderssprachig lesefähiger" Tataren. In sieben der untersuchten Bezirke lag die Alphabetisierungsrate bei knapp oder über 30% der tatarischen Bevölkerung, wobei es sich mit Ausnahme des Gouvernements Saratov um jeweils kleinere tatarische Diasporagruppen im Westen (St. Petersburg, Moskau, Ryazan') oder in der kasachischen Steppe handelte (s. Tabelle 5 im Anhang).

Im tatarischen Hauptsiedlungsgebiet an der Wolga und im Ural (ausgenommen das Gouvernement Simbirsk) lag die Alphabetisierungsrate ausweislich der Zählung noch über 20%. Die geringsten Anteile anderssprachig lesefähiger wie alphabetisierter Tataren wiesen die übrigen westlichen Gouvernements (Tambov, Penza, Simbirsk, Nižniy Novgorod) und die tatarische Bevölkerung des Gouvernements Astrachan auf.

Auch der Bildungsgrad tatarischer Frauen war nach der Volkszählung nicht unbedeutend. In den Gouvernements St. Petersburg und Vyatka lag die Alphabetisierungsrate der Tatarinnen sogar über dem Wert für die tatarische Gesamtbevölkerung. In den Gouvernements mit großen tatarischen Minderheiten (Kasan, Ufa und Samara) war sie nur knapp unterdurchschnittlich. In weiteren dreizehn Verwaltungsbezirken waren Tatarinnen um 3-10% weniger alphabetisiert als die tatarische Gesamtbevölkerung. Sehr gering war das Bildungsniveau der Tatarinnen in den nordwestlichen Gouvernements und im Bezirk Astrachan, die allgemein für die Tataren niedrige Alphabetisierungsraten aufwiesen. Auffallend niedrig lag die Alphabetisierungsrate für Frauen in Bezug auf die tatarische Gesamtbevölkerung der Verwaltungseinheiten in den drei östlichen Steppengebiet Akmolinsk, Semipalatinsk und Semireč'e, wo die Differenz zur allgemeinen Alphabetisierungsrate der tatarischen Bevölkerung mehr als 20% betrug.

Einige der regionalen Differenzen, vor allem die niedrigen Alphabetisierungsraten für tatarische Frauen in den Steppengebieten[34] verstärken die Zweifel an der Zuverlässigkeit der Daten. Sie widersprechen

[34] Hier waren die Frauen anteilig an der tatarischen Gesamtbevölkerung stark untervertreten. Offensichtlich wurden Frauen vor den Zählern verborgen und zusätzlich falsche Angaben gemacht.

zahlreichen zeitgenössischen Quellen, die durchweg von dem hohen Sozialprestige von Bildung unter den Tataren und einer fast durchgehenden Alphabetisierung der (männlichen) tatarischen Bevölkerung berichten. So erklärte der Gouverneur von Kasan 1905, daß "alle Tataren in ihrer Sprache alphabetisiert sind". Der Rektor der Kasaner Universität, Znamenskiy, berichtete 1910, daß "unter der tatarischen Bevölkerung, einschließlich den Frauen, elementare Schulbildung weit verbreitet ist". Der Inspektor des Kasaner Bildungsbezirkes, Koblov, bemerkte 1916: "Analphabetentum findet man bei den Tataren äußerst selten. Der Grund dafür ist, daß es jedem Mohammedaner möglich ist, lesen und schreiben zu lernen, da es noch im ärmsten und kleinsten Dorf eine Schule gibt".[35]

Der Zuschnitt der Erhebung auf das russische Bildungssystem legt zwar die Vermutung nahe, daß die Alphabetisierungsrate für die russische Bevölkerung im Reich zuverlässiger erhoben wurde als für andere, vor allem nichtchristliche Ethnien. Ob nun umgekehrt auf eine Alphabetisierung von 80% der tatarischen Bevölkerung geschlossen werden kann, wie dies in der Literatur mitunter geschieht, wirft jedoch zahlreiche Fragen, auch nach der Begrifflichkeit, auf.[36]

Aufgrund der geringen Zuverlässigkeit der Bildungsdaten ist ein direkter interethnischer Vergleich äußerst zurückhaltend zu bewerten und kann nur allgemeine Trends verdeutlichen.

Vergleichsdaten mit anderen nichtrussischen Ethnien der Region (s. Tabelle 6 im Anhang) bestätigen immerhin eine andere Beobachtung des zitierten Inspektors des Kasaner Bildungsbezirkes, Koblov, aus dem Jahre 1908: "Unter den Völkerschaften, die den Osten Rußlands besiedeln, nehmen die Tataren den ersten Rang ein. Der Anteil von Alphabetisierten ist bei ihnen sehr hoch, auch im Vergleich zu den Russen..."[37].

Auch unter Berücksichtigung des minimalen Erhebungsstandards bestätigt die Volkszählung insgesamt die relativ weitgehende Alphabetisierung tatarischer Männer und Frauen, die vor 1905 fast ausschließlich mit dem tradi-

---

35 Zitiert nach Amirxanov: *Obščestvenno-kul'turnoe razvitie* (wie Anm. 4), S.44-45.

36 Amirchanov, *Obščestvenno-kul'turnoe razvitie* (wie Anm. 4), S. 46. Eine interessante Statistik bei A.X. Maxmutova, *Stanovlenie* (wie Anm. 4) S. 13: Im Kasaner Schulbezirk kamen im Jahre 1900 auf einen muslimischen Schüler 9 Muslime, auf eine muslimische Schülerin 12 Musliminnen. Für die christliche Bevölkerung lagen die entsprechenden Zahlen bei 1: 14 und 1: 55!

37 Zitiert nach Amirxanov, *Obščestvenno-kul'turnoe razvitie* (wie Anm. 4), S. 44-45.

tionellen islamischen Schulsystem in Verbindung gebracht werden muß.[38] Im Vergleich zur Gesamtbevölkerung unterdurchschnittlich alphabetisierte tatarische Minderheiten wies die Volkszählung für Gebiete aus, wo die Tataren fast ausschließlich bäuerliche Landbevölkerung in bereits wirtschaftlich allgemein höher entwickelten Umfeldern stellte (Zentralrußland). Offensichtlich waren die Tataren dort wirtschaftlich nicht in der Lage, ihr eigenes islamisches Bildungswesen im notwendigen Maße zu unterhalten. Erstaunlich ist das niedrige Bildungsniveau der überwiegend städtischen Astrachaner Tataren (Alphabetisierungsrate 13,66%).

Insgesamt kann von einer das gesamte Untersuchungsgebiet mit seinen höchst unterschiedlichen tatarischen Siedlungsgruppen erfassenden, flächendeckenden Grundversorgung durch das islamische Schulsystem gesprochen werden. Das hohe Bildungsniveau tatarischer Frauen überrascht insofern, als in der zeitgenössischen tatarischen Publizistik die Vermittlung von Bildung an Frauen zu den wichtigen Programmpunkten der ǧadidistischen Schulreform gezählt wird. Die relativ hohe Alphabetisierungsrate kann aber für 1897 schwerlich bereits als Ergebnis dieser Reformen gedeutet werden, zumal die russische Lesefähigkeit, ebenfalls im Programm der Reformer, nach den Volkszählungsdaten außerhalb des russisch beeinflußten städtischen Milieus kaum verbreitet war.

### *Soziostrukturelle Gliederung des Untersuchungsgebietes*

Die Volkszählungsdaten zeichnen insgesamt ein recht heterogenes Bild der wolgatatarischen Bevölkerung Rußlands. Dies gilt besonders für die im engeren Sinne sozialen Daten wie die Berufs- und Ständestatistik. Vergleichsweise homogene Daten für die gesamte Ethnie ermittelte die Volkszählung im Bereich der Bildung. So wurde für alle Regionen ein auch im interethnischen Vergleich hoher Grad der Lesefähigkeit konstatiert, der vor allem auf einer großen Zahl von "anderssprachig Lesefähigen", das heißt von im traditionellen islamischen Schulwesen alphabetisierten Tataren, beruhte.

Andererseits kann auch die fast durchgängig geringe Differenzierung im Sinne des russischen Ständesystems als Indikator einer interregionalen sozio-

[38] Vgl. Maxmutova, *Stanovlenie* (wie Anm. 4); Amirxanov, *Obščestvenno-kul'turnoe razvitie* (wie Anm. 4). Diese Tatsache wird durch das ebenfalls hohe Alphabetisierungsniveau der Baschkiren unterstrichen.

kulturellen Kohärenz gewertet werden - im Sinne einer allgemein geringen Integration in die russische Gesellschaft (zumindest in rechtlicher Hinsicht). Dies gilt vorwiegend für den russisch dominierten europäischen Teil des Untersuchungsgebietes, aber auch für die tatarische Diaspora in den Steppengebiete Kasachstans. Dort wiesen die Tataren zwar die größte ständische Differenzierung auf, ihre Ständedaten unterschieden sich jedoch deutlich von denjenigen der dort siedelnden Russen. Aus dem Bereich der Berufsstatistik ließen sich ansonsten nur der durchgängig mindestens durchschnittliche, meist aber doch überproportionale Anteil der im Handel beschäftigten Tataren und - ausgenommen die Hauptstädte - die ebenfalls nie unbedeutende Vertretung der Landwirtschaft als Charakteristika bezeichnen, wobei eine solche Wertung regionale Besonderheiten bereits in erheblichem Maße verwischen würde.

Bei Vergleich und Darstellung der statistischen Einzelkategorien wurde bereits angemerkt, daß sich eine Reihe von differenten Merkmalsausprägungen jeweils in bestimmten Regionen vergleichsweise homogen gestalteten.

Wesentliche Unterschiede in der Datenstruktur wiesen die kleinen tatarischen Diasporagruppen der Hauptstädte, die überwiegend ländliche tatarische Bevölkerung der übrigen europäischen Gouvernements sowie die Tataren der kasachischen Steppengebiete auf.

Diese Regionen bildeten gleichzeitig drei kulturell, ökonomisch und ökologisch grundsätzlich unterschiedliche Milieus. Die statistischen Signifikanzen sollen deshalb abschließend zusammengefaßt und mit dem vor allem regional begrenzt forschenden russischsprachigen "*Tatarovedenie*" in Beziehung gesetzt werden:

### *Sankt Petersburg und Moskau*

Die tatarischen Diasporagruppen in den Hauptstädten, zusammen etwas mehr als ein halbes Prozent der tatarischen Bevölkerung des Untersuchungsgebiets, waren einander nicht nur hinsichtlich Größe, Urbanisierungsgrad und Anteil an der Stadtbevölkerung sehr ähnlich. Die dortigen Tataren waren hauptsächlich im Handel oder als Dienstboten beschäftigt; ein wesentlich höherer Prozentsatz als im europäischen Rußland, aber erheblich weniger als in den Steppengebieten, arbeitete im verarbeitenden Gewerbe. In beiden Städten lag der Anteil der Standeskaufleute und Ehrenbürger vergleichsweise

hoch, aber deutlich unter den Anteilen der im Handelssektor Beschäftigten. Die überwiegende Mehrheit der Handeltreibenden waren offensichtlich kleine Straßenhändler und Hausierer, die der Sekundärliteratur zufolge vor allem Galanterie-, Leder- und Altwaren auf- und verkauften. Bekanntermaßen arbeiteten viele Tataren im Fuhrgewerbe, andere als Kellner, Schank- und Pensionswirte. Dementsprechend hoch war der Anteil der im Dienstleistungsbereich Beschäftigten.[39]

Dennoch unterschieden sich die Moskauer und Petersburger Diasporagruppen in verschiedenen Bereichen nicht unerheblich voneinander. Während Moskau offensichtlich für den tatarischen Fernhandel (höhere Anteile im Handel Beschäftigter, mehr Standeskaufleute) von größerer Bedeutung war, lebte erheblich mehr tatarischer Adel in St. Petersburg. Für eine gewisse Einbindung in die staatliche Administration sprechen die Prozentsätze der persönlichen Adeligen (der nichterbliche Adelsrang konnte im Staatsdienst erworben werden) sowie der in der Verwaltung Beschäftigter. Hinsichtlich der Bildung wiesen Petersburger und Moskauer Tataren als einzige tatarische Gruppen des Untersuchungsgebietes zweistellige Prozentsätze russisch Lesefähiger auf. Nur hier hatten erwähnenswerte Teile der Ethnie höhere Schulbildung innerhalb des staatlich anerkannten Bildungssystems erworben. Die Alphabetisierungsrate gehörte zu den höchsten für die Wolgatataren überhaupt.

### *Europäisches Rußland*

Ungeachtet der vergleichsweise großen Bandbreite von Merkmalsausprägungen innerhalb dieses Raumes, in dem nicht weniger als 97% der untersuchten tatarischen Bevölkerung lebte und der alle autochthonen Siedlungsgebiete umfaßte, weist das statistische Erscheinungsbild insgesamt eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf:

Der Urbanisierungs- und Bildungsgrad der Tataren im europäischen Teil des Untersuchungsgebietes war insgesamt deutlich geringer als in den Hauptstädten und den Steppengebieten, ebenso die ständische Differenzierung. Wesentlich größere Anteile der tatarischen Bevölkerung waren den Bauerngemeinden zugeschrieben. Hier arbeiteten auch deutlich mehr Tataren in der Landwirtschaft.

---

39 Vgl. Yuxnëva, *Ėtničeskiy sostav* (wie Anm. 33), S. 65ff; D.A:.Aminov, *Tatarï v St.-Peterburge*, St. Petersburg 1994.

Innerhalb der tatarischen Siedlungsgebiete im europäischen Rußland können wiederum regional einheitlichere Bereiche eingegrenzt werden. Aufgrund der administrativ-territorialen Gliederung, die der Volkszählung zugrunde lag, lassen sich besonders diejenigen tatarischen Untergruppen vom statistischen Erscheinungsbild her identifizieren, deren Siedlungsgebiet Gouvernementsgrenzen nicht überschritt. Dies trifft für die *Kasimov-Tataren* und die *Astrachaner Tataren* als jeweils dominierende Gruppen in den Gouvernements Ryazan' und Astrachan zu:

Die eigentümliche Berufs- und Sozialstruktur der Kasimov-Tataren, der nordwestlichsten autochthonen tatarischen Siedlungsgruppe, kann mit der exponierten geographischen Lage in russisch dominierter Umgebung und der damit verbundenen geschichtlichen Sonderentwicklung in Verbindung gebracht werden. Die Kasimov-Tataren siedelten in der Stadt Kasimov an der Oka und im näheren Umkreis. Sie stellten 1897 die letzte kompakte tatarische Siedlergruppe im Gouvernement Ryazan' dar. Die langen und intensiven wirtschaftlichen und politischen Kontakte zu Moskau bedingten administrative Selbständigkeit über die Eroberung der tatarischen Khanate von Kasan und Astrachan hinaus, verbunden allerdings mit einer stärkeren Integration in die sich entwickelnden russischen Sozial- und Wirtschaftsstrukturen. Dies spiegelt sich in der hochdifferenzierten und im Sinne der russischen Sozialordnung selten vollständigen Ständestruktur dieser tatarischen Gruppe wieder. Die geographische Lage zwischen den Absatzmärkten Moskau und Nižniy Novgorod einerseits, den viehzüchtenden Steppennomaden und den ihre Rohstoffe verarbeitenden tatarischen Manufakturen im Süden und Osten andererseits, begünstigten Viehhandel ebenso wie Leder- und Pelzwarenvertrieb, beziehungsweise die Herstellung solcher Produkte in der Stadt Kasimov selbst. Entsprechend hoch lagen die Anteile der im verarbeitenden Gewerbe, im Handel sowie im Dienstleistungssektor und als Dienstboten beschäftigten Tataren. Die Kasimov-Tataren wiesen zudem den höchsten Anteil anderssprachig lesefähiger Tataren des Untersuchungsgebietes auf, doch war auch die Zahl der russisch Lesefähigen nicht unerheblich.[40]

Auch im Falle der Astrachaner Tataren können verschiedene Merkmalsausprägungen wie der vergleichsweise hohe Anteil von im Dienstleistungsbereich Beschäftigten bei gleichzeitig wenig tatarischen Handel-

[40] Vgl. F.L. Šarifullina, *Kasimovskie tatarï*, Kasan 1991.

treibenden oder das relativ niedrige Bildungsniveau mit den regionalen Besonderheiten in Verbindung gebracht werden. So wies Astrachan, ein polyethnisch geprägtes Zentrum des Orienthandels, als einzige Großstadt im europäischen Teil des Untersuchungsgebietes eine wirklich bedeutende armenische Kaufmannschaft auf. Dazu kam noch eine seit Jahrhunderten etablierte starke Konkurrenz anderer muslimischer Kaufleute, vor allem Inder und Perser, die eine größere Entfaltung des tatarischen Handels gehemmt haben und zum Ausweichen vieler Tataren in die Bereiche Dienstleistungen und Transportwesen geführt haben dürfte. Das insgesamt mäßige Bildungsniveau der Tataren im Gouvernement ist nicht allein auf die zerstreute Siedlung oder auf eine nomadische Lebensweise der als Tataren gezählten Landbevölkerung zurückzuführen, da auch die Bildungsdaten für die Großstadt Astrachan nur etwa 18% alphabetisierte Tataren auswiesen.[41] Bei allem Mißtrauen hinsichtlich der Zuverlässigkeit der Erhebung von Bildung in der Volkszählung könnte der im Vergleich zu den anderen Großstädten so signifikant niedrige Wert ein weiteres Indiz für die offensichtlich relativ schwache ökonomische Position der Tataren von Astrachan sein.

Die Siedlungsräume der *Kasan-Tataren* (russ. *kazanskie tatari*)[42], der *Mischaren* (russ. *mišari*) und der *Teptjaren* (russ. *teptyari*) umfaßte jeweils mehrere Gouvernements, so daß eine vergleichbar einfache und eindeutige Zuordnung der Volkszählungsdaten nicht möglich ist. Dennoch lassen sich sowohl den autochthonen Siedlungsgebieten der Kasan-Tataren (nördlich der Wolga und Kama), dem der Mischaren (zwischen Oka und Wolga), und dem südlichen Uralvorland und Uralgebiet, in dem sich die Teptjaren als territoriale Gruppe mit eigenen sozialen Charakteristika neben immigrierten Kasan-Tataren und Mischaren konsolidierten, statistische Signifikanzen regional zuordnen.

In den autochthonen Siedlungsgebieten der Kasan-Tataren (die überwiegend nördlich von Wolga und Kama gelegenen Teile der Gouvernements Kasan und Vyatka) schränkten Podsolböden und Klima die Ertragsmöglichkeiten der Landwirtschaft stark ein und zwangen die Bauern in stärkerem Maße zu anderen gewerblichen Nebentätigkeiten.[43] Obgleich die Volkszählung die Eigenheiten des bäuerlichen Kustar-Gewerbes kaum erfas-

41 Vgl. *Astraxanskie tatari*, Kasan 1992.
42 Hier im Sinne der regionalen Untergruppe.
43 Vgl. *Tatari Srednego Povolž'ya i Priural'ya*, Kasan 1967, S. 59ff; Yu.I. Smĭkov, *Krest'yane Srednego Povolž'ya v period kapitalizma - social'no-èkonomičeskie issledovaniya*, Moskau 1984, S. 187ff.

sen konnte, deuten für das Gouvernement Vyatka erhöhte Anteile von im verarbeitenden Gewerbe beschäftigten Tataren – zuungunsten des landwirtschaftlichen Anteils – auf ein professionalisiertes Kustar-Gewerbe hin, das sich aus dem landwirtschaftlichen Bereich heraus entwickelte. Vergleichbares legen auch die Daten für das östlich angrenzende Gouvernement Perm' nahe, wo der Montanbereich zusätzliche Beschäftigungsmöglichkeiten bot.[44]

Auf dem rechten Wolgaufer fiel die Grenze zwischen Mischwald- und Waldsteppenzone mit der Grenze der autochthonen Siedlungsgebiete der Kasan-Tataren und Mischaren weitgehend zusammen. Eine eindeutige Zuordnung der tatarischen Bevölkerung des Gouvernements Simbirsk ist nicht möglich: Während die Ständestruktur dieses Gouvernements große Ähnlichkeit mit derjenigen des Gouvernements Kasan aufweist, stellen die Berufsdaten eine Art Übergang zwischen denen der links- und rechtsufrigen Gouvernements dar. Der niedrige Alphabetisierungsgrad entspricht dagegen eher den Werten für die rechtsufrigen Gebiete. Die besseren Klima- und Bodenbedingungen der Waldsteppe ermöglichten prinzipiell einen ertragreicheren Ackerbau. Die verbliebenen tatarischen Siedlungsgruppen waren jedoch durch die russische Kolonisierung der Predvolž'e zumeist in die tief in die Region reichenden unfruchtbaren Sanderflächen abgedrängt worden.[45]

Insgesamt wiesen die Tataren – überwiegend Mischaren – der Gouvernements Nižniy Novgorod, Tambov, Penza und des bereits zur Steppenzone gehörigen Saratov recht hohe Anteile landwirtschaftlich Beschäftigter auf, wohingegen verarbeitendes Gewerbe unbedeutend und der Handel nur mäßig entwickelt war. Die ständische Differenzierung und der Bildungsgrad der Tataren der westlich der Wolga gelegenen Waldsteppengebiete war sehr gering.

Das als Priural'e bezeichnete Territorium vereinigt die Gouvernements Perm', Ufa und Orenburg sowie Teile der Verwaltungsbezirke Samara und Vyatka. Das statistische Erscheinungsbild der drei erstgenannten Gouvernements zeichnet sich für die Tataren in allen untersuchten Bereichen durch außergewöhnlich große Unterschiedlichkeit aus. Auch Landschaft, Klima und ethnisches Umfeld sind sehr vielgestaltig, so daß die Definition einer territorialen Teilgruppe *Priural'skie tatarï* durch die sowjetische Forschung wohl eher als Schaffung einer zwar insgesamt von anderen Gruppen

---

[44] Vgl. Xasanov, *Formirovanie* (wie Anm. 1), S. 107; *Permskie tatarï*, Kasan 1983. S. 19.

[45] Vgl. N.A. Xalikov, "Ėkologičeskoe i ėtničeskoe v agrokul'ture srednevolžskix tatar", in: *Ėtnokul'turnoe rayonirovanie tatar Srednego Povolž'ya*, Kasan 1991, S. 32-45.

unterschiedenen, aber eben sehr uneinheitlichen Restkategorie aufgefaßt werden kann. Tatsächlich treten die einleitend skizzierten Probleme für eine Interpretation der Statistik hier besonders plastisch hervor: Teile der unter *Priural'skie tatarï* subsummierten Gruppen identifizierten sich auch nach 1917 keineswegs stabil mit dem Ethnonym "Tataren", Prozesse der Ethnogenese und gegenseitigen Akkulturation dauerten länger an und sind bis heute wohl nicht als abgeschlossen anzusehen. Die regionale Verteilung und Beziehungen verschiedener Subgruppen[46] sind hier besonders komplex.

Für die im Ural und Uralvorland gelegenen Gebiete können eindeutige regionale Zuordnungen der dort gezählten Tataren zu den Teptjaren[47], zu zugewanderten Kasan-Tataren und Mischaren auf Basis der ausgewählten, die sprachlichen Erhebungskategorien "*tatarskiy*", "*teptyarskiy*" und "*meščeryakskiy*" zusammenfassenden Daten nicht getroffen werden.[48] So bleibt die auffallende Heterogenität der Sozialstruktur der dortigen tatarischen Gruppen als charakteristisches Merkmal zu konstatieren.

Die administrativen Grenzen zwischen den europäischen Gouvernements Samara, Astrachan und Orenburg zerschnitten recht willkürlich landwirtschaftlich, ökonomisch und ethnisch zusammengehörige Gebiete und unterlagen immer wieder Korrekturen. Besonders die Berufs- und Bildungsdaten des Gouvernements Orenburg wiesen ähnliche Tendenzen wie diejenigen des Gebiets Ural/Turgay auf, so daß die Sozialstruktur dieser Gebiete als eine Art statistischer Übergang zwischen den europäischen Gouvernements und den Steppengebieten bezeichnet werden kann.

### *Die kasachischen Steppengebiete*

Von allen untersuchten regionalen Gruppen wies die tatarische Minderheit in der kasachischen Steppe die größte Differenzierung hinsichtlich der Stände- und Berufsstruktur auf. Bildungs- und Urbanisierungsgrad lagen hoch bzw. höher als in allen übrigen Gebieten. Im Unterschied zum europäi-

---

46 Vgl. die in Anm. 6 genannten Titel.

47 Sie hatten sich im Ural im 18. und 19. Jh. als ständische Gruppe auf polyethnischer Basis (v.a. tatarisierte Finno-Ugrier) konsolidiert.

48 Die Teilgruppen der Mischaren und Teptjaren wurden in der Volkszählung nur in den Gouvernements Simbirsk, Samara, Perm', Ufa und Orenburg, die letzteren zudem im Gouvernement Penza getrennt erhoben. Während diese getrennte Zählung für die *mišarï* aufgrund der territorialen Auswahl wertlos ist, können die Zahlen für die *teptyarï* - etwa 117.000 in den genannten Gouvernements, zu fast 100% Landbevölkerung, dem Bauernstand zugeschrieben und landwirtschaftlich tätig - als brauchbar angesehen werden.

schen Raum spielte die Landwirtschaft eine noch wichtige, aber keineswegs mehr dominierende Rolle, dies gilt besonders in den östlichen Gebieten Akmolinsk, Semipalatinsk und Semireč'e. Die größten Anteile der tatarischen Bevölkerung arbeiteten im verarbeitenden Gewerbe, im Handel und als Dienstboten, wiederum in den drei östlichen Verwaltungseinheiten waren sie mehrheitlich Stadtbewohner (zwischen 30% und 80% der dortigen Tataren lebte in Städten, ihr Anteil an der Stadtbevölkerung betrug etwa 10%).

Obwohl die tatarischen Siedler der Steppengebiete in keiner Verwaltungseinheit mehr als 3% der Bevölkerung stellten, war doch ihre Vertretung in einzelnen Gewerbezweigen ganz erheblich: über 10% der Handeltreibenden im Semireč'e, mehr als 20% in den übrigen Gebieten waren Tataren. Anders als im europäischen Rußland muß für den tatarischen Handel in der Steppe insgesamt von größeren Umsätzen und überregionaler Bedeutung ausgegangen werden: Eine Einzelanalyse der Ständestatistik für das Gebiet Semipalatinsk zeigt, daß dort nicht weniger als 5% der ansässigen Tataren Standeskaufleute waren (Russen 0,69%). Auch in den Gebieten Akmolinsk und Semireč'e waren es jeweils noch über 3% (Russen je 0,36%).

Eine ausführliche Untersuchung der tatarischen Diaspora der kasachischen Steppe steht jedoch nach wie vor aus. Zwar finden sich in Reiseberichten und vor allem in der zeitgenössischen Literatur vereinzelte Hinweise auf Präsenz und Bedeutung der Tataren in den Steppengebieten beziehungsweise in Turkestan. Zumeist wird jedoch ausschließlich auf die Bedeutung tatarischer Mullas für die Islamisierung und den Aufbau eines muslimischen Schulwesens hingewiesen.[49] Tatsächlich indiziert die Berufsstatistik – die Ständestatistik wies, wie erwähnt, muslimische Geistliche nicht gesondert aus – eine tatarisch-islamische "Mission" in Kasachstan. Im Gebiet Ural / Turgay arbeitete ein vergleichsweise hoher, in den östlichen Gebieten ein überdurchschnittlicher Anteil von Tataren im religiösen Bereich. In den letztgenannten Verwaltungseinheiten stellten sie damit knapp 10% der insgesamt in diesem Bereich Beschäftigten. Obgleich ein Teil des tatarischen Handels, wie auch des religiösen Bereichs, zur Infrastruktur der tatarischen Diaspora selber gezählt werden dürfte, kann von einer Substitution der au-

[49] Z.B. bei E. Schuyler, *Turkestan*, London 1966, S.95. Informationen über tatarische Kaufleute erfährt der Autor nur über russische Mittelsmänner; *ibid.*, S. 233. Vgl. auch die in Anm. 21 und 51 genannten Titel.

tochthonen Kasachen in bestimmten Wirtschaftssektoren bzw. im islamisch-kulturellen Bereich ausgegangen werden.

Die tatarische Präsenz in der Steppe kann aber wohl nur mittelbar mit der russischen Kolonisation in Zusammenhang gebracht werden. So lag der Anteil der in der Verwaltung beschäftigten Tataren nur unwesentlich über dem der übrigen Gebiete. Auch die Anteile tatarischer Militärs waren in der Steppe nicht übermäßig hoch.[50]

Die wirtschaftlichen Unternehmungen der Tataren bestanden, ähnlich denen der Russen, vor allem in der Einfuhr meist wenig hochwertiger russischer oder tatarischer Manufakturerzeugnisse in die Steppe, dem Aufkauf und Weitertransport der von den Kasachen (und zunehmend auch von den Kolonisten) erzeugten Produkte, beziehungsweise, unter Ausnutzung der billigen Arbeitskräfte, in deren Verarbeitung in Fertig- oder Halbfertigprodukte vor Ort. Offensichtlich lag eine gewisse Spezialisierung der Tataren auf landwirtschaftliche Produkte, vor allem Vieh-, Fell- und Pelzhandel sowie deren Weiterverarbeitung, vor.[51] Diese Mittlerposition im Handel Rußlands mit dem Osten besaß jahrhundertelange Tradition.

### *Einbindung der Tataren in die russisch dominierte Gesellschaft*[52]

Berufsstatistik, ständische Differenzierung und Urbanisierungsgrad der tatarischen Bevölkerung der untersuchten Gebiete weisen insgesamt wenig Übereinstimmung mit den entsprechenden Daten für die ethnisch russische Bevölkerung auf.

---

50 Bei B. Hayit, *Turkestan im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1956, S. 22, und E. Allworth, *The Uzbeks*, Stanford 1990, S. 191, finden sich für Mittelasien Hinweise auf eine Mittlerposition von Tataren und Baschkiren zwischen autochthoner Bevölkerung und russischer Verwaltung.

51 Vgl. Xasanov, *Formirovanie* (wie Anm. 1), S. 223f; V.I. Kovalevskiy, *Rossiya v konce XIX veka*, St. Petersburg 1900, S. 379ff; 589ff; M.K. Rožkova, *Ėkonomičeskie svyazi Rossii so Sredney Aziey 40-60-e gody XIX veka*, Moskau 1963, S. 126f; S. 242; idem, "Iz istorii torgovli Rossii so Sredney Aziey v 60-x godax XIX v.", in: *Istoričeskie Zapiski* 67 (1960), S. 187-212; X.Z. Ziyaev, *Ėkonomičeskie svyazi Sredney Azii s Sibir'yu v XVI-XIX vv.*, Taschkent 1983. Vgl. auch G.J. Demko, *The Russian Colonization of Kazakhstan 1896-1916*, Bloomington 1969; M.B. Olcott, *The Kazakhs*, Stanford 1987, S. 89ff; N.E. Bekmaxanova, *Mnogonacional'noe naselenie Kazaxstana i Kirgizii v èpoxu kapitalizma*, Moskau 1986, S. 189ff.

52 Prinzipiell gestattet die russozentrische Perspektive der Quelle eher die Untersuchung der Integration einzelner nichtrussischer Ethnien in das russische Sozialgefüge als die Feststellung möglicher Komplementarität autonomer gesellschaftlicher Strukturen der nichtrussischen Völker untereinander.

Wie die Analyse der gewerblichen Verteilung der tatarischen Berufstätigen zeigte, dominierte bei den Tataren stärker noch als bei den Russen die traditionelle Agrarwirtschaft. Die stichprobenhafte Untersuchung der Einzelberufe in den Berufsgruppen von verarbeitendem Gewerbe und Handel verwies für das europäische Siedlungsgebiet auf eine gewisse Spezialisierung der Tataren auf die Verarbeitung und Verteilung landwirtschaftlicher, vor allem tierischer Rohstoffe.[53] Das Kustar-Gewerbe stellte zwar in allen nord- und zentralrussischen Gebieten eine wichtige Einahmequelle der bäuerlichen Wirtschaft, vor allem in den Wintermonaten, dar. Während sich aber die Verarbeitung landwirtschaftlicher Erzeugnisse im "Textilgürtel" um Moskau und im Gouvernement Nižniy Novgorod im 19. Jahrhundert zu regelrechten Industriezweigen entwickelte, stagnierte die technische Entwicklung an der Mittleren Wolga, abseits der neuen Frachtrouten und Industriezentren.[54] Die Anfang des 19. Jahrhunderts erfolgreichen und innovativen tatarischen Industrie- und Manufakturbetriebe (Lederwarenherstellung, Seifenproduktion u.ä.) in Kasan und Umgebung verloren ihre reichsweite Bedeutung. Große Teile des tatarischen Siedlungsgebietes wurden sehr spät an das Eisenbahnnetz angebunden, so daß auch die traditionellen Wege und Foren des tatarischen Handels, die Land- und Flußrouten und die saisonalen Jahrmärkte, länger erhöhtem Modernisierungsdruck entzogen blieben.

Die große Mehrheit der wolgatatarischen Landbevölkerung Rußlands blieb ihrer verhältnismäßig autarken traditionellen Lebensweise verhaftet. Sie siedelte überwiegend in rein tatarischen Dörfern, ihre Kontakte mit Staat und Gesellschaft beschränkten sich auf die Zahlung von Abgaben und die Stellung von Rekruten. Den Vertrieb und Verkauf ihrer Produkte – sofern sie überhaupt marktfähige Überschüsse erwirtschafteten – übernahmen tatarische Zwischenhändler. Auch die mit den Reformen Alexanders II. einsetzenden Bestrebungen einer Vereinheitlichung der Verwaltung und Durchdringung der Peripherie des Reiches änderten daran vergleichsweise wenig.[55] So

---

53 Vgl. Xasanov, *Formirovanie* (wie Anm. 1), S. 88f, 105ff, 209ff, 228ff; *Permskie tatarï* (wie Anm. 44), S. 19ff; Šarifullina, *Kasimovskie tatarï* (wie Anm. 40), S. 28ff. Eine tiefergehende Analyse und ein interethnischer Vergleich besonders der polyethnisch besiedelten Gebiete an der Mittleren Wolga und im Ural könnten hier Aufschlüsse über eine mögliche interethnisch komplementäre Spezialisierung verschiedener Ethnien liefern.

54 Das Fehlen größerer Konzentrationen von Schlüsselindustrien im tatarischen Siedlungsgebiet – das Ural-Montangebiet geriet Ende des 19. Jahrhunderts in eine tiefe Strukturkrise – verzögerte ebenfalls innovative Anstöße für ökonomische Modernisierung. Vgl. *Istoriya Urala v period kapitalizma*, Moskau 1990, S. 68ff.

55 Selbstverwaltungsorgane, wie zum Beispiel das tatarische Rathaus in Kasan, wurden aufgelöst. Andererseits mußten die Tataren beispielsweise die *zemstva* mitfinanzieren,

führten bereits Versuche, russische Feuerwehrvorschriften in tatarischen Dörfer durchzusetzen, 1878/79 zu erbittertem Widerstand der Tataren. Diese sahen in der Aufstellung von Alarm*glocken* und russischsprachigen Ortsschildern Vorbereitungen zur Zwangschristianisierung.[56]

Die Unruhen verdeutlichen zugleich, welche große Bedeutung der Islam für die Identität der Tataren besaß. Im gesamten Siedlungsgebiet verfügten die Wolgatataren (ausgenommen die 110.000 getauften *kryašeni*) über Moscheen, Mekteps und Medresen, die sie ausschließlich aus eigenen Mitteln unterhalten mußten. Der schmalen tatarischen Wirtschaftselite kam hierbei entscheidende Bedeutung zu: Da *waqf*-Ländereien zur Finanzierung der islamischen Strukturen nicht zur Verfügung standen, übernahm sie die finanzielle Absicherung. Der notwendige enge Kontakt von religiösen und ökonomischen Autoritäten bildete eine der Voraussetzungen für die Entstehung der Reformbewegung des Ğadidismus, die religiöse und weltliche Aspekte vereinigte. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts begann sich zögernd eine säkulare tatarische Kultur unabhängig von den islamischen Strukturen zu entwickeln.

Wie selbstverständlich eine schulische Ausbildung in Mekteps und Medresen für die tatarische Bevölkerung war, spiegelte die Bildungsstatistik wieder. Die Verwurzelung der Tataren im Islam verzögerte eine mögliche kulturelle Assimilierung und Russifizierung, wie sie die umwohnenden kleinen christianisierten Ethnien in weit stärkerem Maße erfaßten. Nominell übte der russische Staat zwar seit 1788 mittels des Muftiats in Ufa bzw. der "Geistigen Versammlung der Muslime Rußlands und Sibiriens" Kontrolle über die islamischen Strukturen aus. Faktisch blieb der Einfluß jedoch gering. Ende des 19. Jahrhunderts versuchten deshalb die Ministerien des Inneren und für Volksbildung, das islamische Schulsystem unter direkte Aufsicht zu stellen.[57]

---

ohne dort entsprechenden Einfluß zu gewinnen. Vgl. I. Gilijazov, "Tatarskie slobodï goroda Kazani vo vtoroy polovine XVI - seredine XIX vv." In: K. Heller/H. Jelitte (Hg.), *Das Mittlere Wolgagebiet in Geschichte und Gegenwart* (Beiträge zur Slawistik Band 22), Frankfurt am Main u.a. 1994, S. 33-46; Yu.I. Smïkov/L.N. Gočarenko, "Nacional'nïy sostav kadrov administrativnogo apparata samoderžaviya v Kazanskoy gubernii v konce XIX veka", in: *Razvitie kul'turï Tatarii v dooktyabr'skiy period*, Kasan 1988, S.73-83, hier S. 80; Amirxanov, *Obščestvenno-kul'turnoe razvitie* (wie Anm. 4), S. 44.

56 Ausführlich bei Yu.I. Smïkov, *Krest'yane Srednego Povolž'ya v bor'be za zemlyu i volyu 60-90 gg. XIX v.*, Kasan 1973.

57 I.K. Zagidullin, "Tatarskaya škola i russifikatorskaya politika carisma vo vtoroy polovine XIX v.", in: *Narodnoe prosveščenie u tatar v dooktyabr'skiy period*, Kasan 1992, S. 60-84, hier S. 71f, 78f.

Die geringe Verstädterung der tatarischen Bevölkerung reduzierte die Sozialkontakte mit der russisch dominierten Gesellschaftsordnung weiter. Der Urbanisierungsgrad der Tataren betrug auf das gesamte Untersuchungsgebiet bezogen 7,87%, derjenige der ethnisch russischen Bevölkerung im Reich insgesamt 15,85%. Auf der Datenbasis der Volkszählung über den Charakter der Urbanisierung zu urteilen, ist jedoch aufgrund der Inhalte der zugrundegelegten juristischen Definition von "Stadt" problematisch - die Definition einer Siedlung als Stadt erfolgte in Rußland selten unter Berücksichtigung tatsächlicher Urbanität, sondern war zumeist mit der Zuweisung administrativer Funktionen verbunden. Zuzugsbeschränkungen, besonders für nichtrussische Ethnien wie die Tataren, führten traditionell zu einer "Urbanisierung" im Sinne einer Niederlassung im juristisch nicht urbanen Weichbild der Städte. Viele der im Untersuchungsgebiet entstandenen *prigorodï* (Vorstädte) und *slobodï* ([Handels-] Siedlungen) wurden fast ausschließlich von Tataren bewohnt und oftmals erst mit großer zeitlicher Verzögerung administrativ in die Städte eingegliedert.

Gleichzeitig wurden den Tataren russischerseits kaum Anreize zu verstärkter Integration geboten: auf Initiative der eng mit der zaristischen Bürokratie verflochtenen orthodoxen Mission beschränkte sich das "Angebot" überwiegend auf die Diskriminierung der Muslime,[58] verbunden mit gleichzeitigen Initiativen zur Zwangstaufe und Russifizierung. Im allgemeinen wurde auch die Aufnahme tatarischer Schüler in russische mittlere und höhere Bildungsanstalten vor der Revolution von 1905 sehr zurückhaltend betrieben.[59]

Die untersuchten Daten lassen insgesamt eine vergleichsweise geringe Verflechtung der Tataren in die gesamtgesellschaftliche Sozialstruktur erkennen. Lediglich die kleine Gruppe der Kasimov-Tataren scheint aufgrund jahrhundertelanger Traditionen recht vielschichtig in das russische Sozialgefüge eingebunden gewesen zu sein. Anders als die Eliten anderer nationaler Minderheiten des Russischen Reiches versuchten die tatarischen Unternehmer und Kaufleute ganz offensichtlich nicht, via Russifizierung den Anschluß an die neuen wirtschaftlichen und bürgerlichen Führungsschichten Rußlands zu suchen. Ihre Konfrontation mit der Modernisierung der russi-

---

58 In diesem Zusammenhang wird gerne Il'minskiy zitiert: "Ein Fanatiker ohne russische Ausbildung und Sprachkenntnisse ist besser als ein russisch zivilisierter Tatare." (nach: *Pis'ma N.I. Il'minskogo k ober-prokuroru Svyateyšego Sinoda K.P. Pobedonoscevu*, Kasan 1898, S. 178).

59 Amirxanov, *Obščestvenno-kul'turnoe razvitie* (wie Anm. 4). S. 31, 33.

schen Gesellschaft und Wirtschaft brachten sie vielmehr zu neuen Erfahrungswerten, die sie in die islamisch-tatarischen Institutionen einbrachten. Ohne diese enge Verflechtung wäre die erstaunlich schnelle Durchsetzung der ǧadidistischen Reformbewegung kaum denkbar gewesen. Die Moscheen, Mekteps und Medresen stellten eine weitgehend autonome innerethnische Kommunikations- und Multiplikations-struktur dar, über die zunehmend auch weltliches und nationales Gedankengut in breite Schichten der tatarischen Bevölkerung vermittelt werden konnte. Die geringe Verflechtung von tatarischer und russischer Bevölkerung erleichterte offensichtlich die Konsolidierung der tatarischen Nation ungeachtet der jahrhundertealten territorialen Gemengelage und der Diasporasituation erheblicher Teile der Ethnie.

*Tabelle 1: Regionale Verteilung der wolgatatarischen Bevölkerung*

| Gouvernement / Gebiet | % Anteil an Tataren des unters. Gebietes | Tataren -Absolute Zahl | % der Bevölkerung d. Gebietseinheit | Tatar. Stadtbew. -Absolute Zahl | % an städt. Bevölkerung d. Gebietseinheit |
|---|---|---|---|---|---|
| St.Petersburg | 0,31 | 5.993 | 0,28 | 5.668 | 0,40 |
| Moskau | 0,28 | 5.469 | 0,23 | 4.570 | 0,40 |
| N.-Novgorod | 2,14 | 41.339 | 2,61 | 953 | 0,67 |
| Ryazan' | 0,26 | 5.033 | 0,28 | 1.332 | 0,78 |
| Tambov | 0,88 | 16.976 | 0,63 | 312 | 0,14 |
| Penza | 3,03 | 58.531 | 3,98 | 559 | 0,40 |
| Simbirsk | 6,93 | 133.986 | 8,77 | 4.123 | 3,82 |
| Kasan | 34,98 | 675.419 | 31,12 | 35.252 | 18,99 |
| Vyatka | 6,90 | 133.302 | 4,40 | 1.847 | 1,93 |
| Perm' | 3,79 | 73.169 | 2,45 | 4.000 | 2,33 |
| Ufa | 12,73 | 245.729 | 11,18 | 8.592 | 8,01 |
| Orenburg | 5,94 | 114.701 | 7,17 | 26.133 | 17,12 |
| Samara | 11,36 | 219.355 | 6,97 | 6.618 | 4,17 |
| Saratov | 4,90 | 94.700 | 3,94 | 4.297 | 1,39 |
| Astrachan | 2,73 | 52.799 | 5,26 | 16.137 | 12,18 |
| Ural | 0,92 | 17.809 | 2,76 | 5.718 | 10,31 |
| Turgay | 0,19 | 3.208 | 0,71 | 2.063 | 10,56 |
| Akmolinsk | 0,56 | 10.825 | 1,58 | 8.836 | 11,81 |
| Semipalatinsk | 0,51 | 9.940 | 1,45 | 7.983 | 14,65 |
| Semireč'e | 0,43 | 8.353 | 0,85 | 4.283 | 6,80 |
| | | total: 1.931.146 | | total: 151.946 (= 7,87%) | |

*Tabelle 2: Verteilung tatarischer Berufstätiger auf Berufsgruppen (in %)*

| Gouvernement / Gebiet | Landwirtschaft | Verarbeit. Gewerbe | Handel | Dienstleistung | Dienstboten | Sonstige |
|---|---|---|---|---|---|---|
| St.Petersburg | 1,32 | 7,86 | 26,52 | 16,10 | 21,77 | 26,43 |
| Moskau | 1,11 | 10,86 | 37,34 | 5,99 | 30,44 | 14,26 |
| N.-Novgorod | 86,00 | 2,26 | 3,66 | 0,62 | 3,04 | 4,42 |
| Ryazan' | 46,72 | 7,00 | 9,32 | 3,56 | 7,69 | 25,71 |
| Tambov | 82,61 | 1,93 | 3,10 | 1,28 | 2,56 | 8,52 |
| Penza | 86,90 | 1,65 | 2,15 | 1,17 | 1,56 | 6,57 |
| Simbirsk | 80,66 | 8,31 | 1,98 | 0,75 | 3,61 | 4,69 |
| Kasan | 82,44 | 4,68 | 2,36 | 1,10 | 3,65 | 5,77 |
| Vyatka | 77,78 | 8,96 | 3,92 | 0,45 | 3,12 | 5,77 |
| Perm' | 66,39 | 6,48 | 7,36 | 2,87 | 5,00 | 11,90 |
| Ufa | 83,46 | 3,07 | 2,28 | 0,46 | 4,10 | 6,63 |
| Orenburg | 54,10 | 5,38 | 10,08 | 2,87 | 10,81 | 16,76 |
| Samara | 83,98 | 4,28 | 1,93 | 0,60 | 3,67 | 5,54 |
| Saratov | 82,99 | 3,07 | 2,65 | 1,33 | 4,51 | 5,45 |
| Astrachan | 38,36 | 9,53 | 12,34 | 13,18 | 21,22 | 5,37 |
| Ural/Turgay | 35,76 | 11,49 | 20,86 | 5,09 | 20,97 | 5,83 |
| Akmolinsk | 12,62 | 19,41 | 28,97 | 2,63 | 15,34 | 21,03 |
| Semipalatinsk | 22,66 | 16,86 | 27,95 | 5,47 | 11,05 | 16,01 |
| Semireč'e | 26,43 | 16,32 | 26,72 | 4,97 | 8,49 | 17,07 |

*Tabelle 3: Verteilung von Gesamtbevölkerung, Russen und Tataren auf ausgewählte Berufsgruppen in% bezogen auf Großregionen*

| Großregion | Landwirtschaft | Verarb. Gewerbe | Handel | Dienstleistung | Dienstboten | Sonstige |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Zentralrußland | | | | | | |
| *Gesamtbev.* | 65,48 | 17,03 | 2,83 | 3,11 | 4,42 | 7,13 |
| *Russen* | 65,31 | 17,40 | 2,76 | 3,16 | 4,45 | 6,92 |
| *Tataren* | 81,25 | 2,19 | 7,31 | 1,14 | 4,53 | 3,58 |
| Z. Schwarzerde | | | | | | |
| *Gesamtbev.* | 81,98 | 7,37 | 1,96 | 1,65 | 2,98 | 4,06 |
| *Russen* | 81,70 | 7,26 | 2,01 | 1,78 | 2,96 | 4,29 |
| *Tataren* | 80,51 | 2,15 | 4,87 | 2,98 | 2,20 | 7,29 |
| M.Wolga / Nordural | | | | | | |
| *Gesamtbev.* | 82,80 | 7,18 | 1,39 | 1,55 | 2,42 | 4,66 |
| *Russen* | 78,21 | 9,40 | 1,62 | 2,02 | 3,04 | 5,71 |
| *Tataren* | 91,41 | 2,48 | 1,84 | 0,54 | 1,37 | 2,35 |
| U. Wolga / Südural | | | | | | |
| *Gesamtbev.* | 81,74 | 6,39 | 2,15 | 1,92 | 3,84 | 3,96 |
| *Russen* | 77,07 | 8,44 | 2,55 | 2,71 | 4,33 | 4,93 |
| *Tataren* | 83,46 | 3,41 | 4,47 | 1,72 | 4,13 | 2,81 |
| Steppe | | | | | | |
| *Gesamtbev.* | 89,84 | 2,53 | 1,73 | 0,93 | 2,49 | 2,48 |
| *Russen* | 67,52 | 9,86 | 4,28 | 3,42 | 5,95 | 9,03 |
| *Tataren* | 33,32 | 15,04 | 27,69 | 4,79 | 11,57 | 7,59 |

*Tabelle 4: Verteilung von Gesamtbevölkerung, Russen und Tataren auf ausgewählte Stände in% bezogen auf Großregionen*

| Großregion | Erb. u. persönl. Adel | Ehrenbürger | Kaufleute | *Meščane* | Bauern u. Kosaken* | Sonstige |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Zentralrußland | | | | | | |
| *Gesamtbev.* | 1,37 | 0,52 | 0,41 | 7,48 | 88,62 | 1,60 |
| *Russen* | 1,30 | 0,51 | 0,39 | 7,39 | 88,89 | 1,52 |
| *Tataren* | 0,22 | 0,08 | 0,18 | 0,90 | 98,39 | 0,23 |
| Z. Schwarz-erde | 0,82 | 0,35 | 0,22 | 4,81 | 92,95 | 0,85 |
| *Gesamtbev.* | 0,88 | 0,38 | 0,24 | 5,17 | 92,42 | 0,91 |
| *Russen* | 1,10 | 0,45 | 0,76 | 4,66 | 92,87 | 0,16 |
| *Tataren* | | | | | | |
| M.Wolga / Nordural | | | | | | |
| *Gesamtbev.* | 0,57 | 0,16 | 0,13 | 3,22 | 95,24 | 0,68 |
| *Russen* | 0,71 | 0,21 | 0,17 | 4,12 | 93,96 | 0,83 |
| *Tataren* | 0,15 | 0,03 | 0,08 | 1,57 | 98,04 | 0,13 |
| U. Wolga / Südural | | | | | | |
| *Gesamtbev.* | 0,64 | 0,22 | 0,15 | 7,22 | 87,16 | 4,61 |
| *Russen* | 0,81 | 0,27 | 0,20 | 10,54 | 87,39 | 0,79 |
| *Tataren* | 1,19 | 0,08 | 0,18 | 8,07 | 89,30 | 1,23 |

| Steppe | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| *Gesamtbev.* | 0,49 | 0,05 | 0,10 | 3,57 | 18,40 | 77,39** |
| *Russen* | 2,37 | 0,22 | 0,32 | 15,23 | 80,80 | 1,06 |
| *Tataren* | 0,56 | 0,08 | 2,15 | 33,08 | 58,49 | 5,46 |

* erheblicher Anteil von Kosaken nur in den Regionen *Untere Wolga/ Südlicher Ural* und *Steppe*

** 77,19% *inorodcï*

*Tabelle 5: Alphabetisierung der Wolgatataren (in % der tatarischen Gesamtbevölkerung der Verwaltungseinheit älter als 10 Jahre)*

| Gouvernement / Gebiet | andersspr. lesefähig in % | russischsp. lesefähig in % | höher als Elementar-schulbildg. in % | Alphabet.-rate in % der ges. tatar. Bev. | Alphabet.-rate Tatarinnen in % tat. Frauen |
|---|---|---|---|---|---|
| St.Petersburg | 18,80 | 21,29 | 0,80 | 39,99 | 41,06 |
| Moskau | 17,60 | 14,98 | 1,50 | 34,08 | 21,96 |
| N.-Novgorod | 8,46 | 1,53 | - | 9,99 | 0,96 |
| Ryazan' | 32,41 | 4,15 | 0,10 | 36,66 | 28,69 |
| Tambov | 13,78 | 3,57 | - | 17,35 | 10,78 |
| Penza | 13,57 | 1,19 | - | 14,78 | 8,16 |
| Simbirsk | 10,62 | 1,32 | - | 11,94 | 6,04 |
| Kasan | 17,49 | 2,88 | 0,01 | 20,38 | 19,15 |
| Vyatka | 21,99 | 0,99 | 0,01 | 22,99 | 23,43 |
| Perm' | 25,39 | 1,81 | 0,02 | 27,22 | 20,10 |
| Ufa | 20,49 | 1,08 | 0,05 | 21,62 | 20,07 |
| Orenburg | 24,22 | 3,21 | 0,00 | 27,43 | 21,95 |
| Samara | 24,90 | 1,08 | 0,01 | 25,99 | 23,53 |
| Saratov | 29,53 | 1,32 | - | 30,85 | 25,53 |
| Astrachan | 12,49 | 1,17 | - | 13,66 | 9,79 |
| Ural/Turgay | 26,29 | 3,78 | 0,13 | 30,20 | 22,10 |
| Akmolinsk | 22,46 | 6,99 | - | 29,45 | 17,21 |
| Semipalatinsk | 31,29 | 4,34 | - | 35,63 | 21,27 |
| Semireč'e | 28,83 | 4,41 | 0,05 | 33,29 | 18,26 |

*Tabelle 6: Alphabetisierungsrate (Interethnischer Vergleich) - Anteil der Alphabetisierten an der genannten Grundgesamtheit in %. Grundgesamtheit: Personen über 10 Jahre*

| Großregion | Zentralrußland | Z.Schwarzerde | M.Wolga / Nordural | U. Wolga / Südural | Steppe |
|---|---|---|---|---|---|
| Gesamtbev. | 34,83 | 23,28 | 21,91 | 26,83 | 11,16 |
| Russen | 34,74 | 23,28 | 24,26 | 26,35 | 34,97 |
| Tataren | 15,06 | 31,77 | 23,75 | 27,72 | 34,97 |
| Tschuwaschen | | | 9,82 | 7,58 | |
| Mordwinen | | 9,78 | 10,59 | 11,98 | |
| Mari | | | 9,82 | 4,41 | |
| Udmurten | | | 6,96 | 3,34 | |
| Baschkiren | | | | 25,45 | 10,32 |
| Kasachen | | | | 5,96 | 4,71 |

Anm.: Kleine Gruppen Tschuwaschen, Mordwinen, Mari, Udmurten und Kasachen sind für einige Großregionen in der NRF-Datenbank nicht einzeln ausgewiesen.

| | | |

# ZUR GESCHICHTE DER TATARISCHEN ÖFFENTLICHEN BIBLIOTHEKEN VOR DER OKTOBERREVOLUTION

von

Zavdat S. MINNULLIN, Kasan

Die Geschichte der Bibliotheken und des Bibliothekswesens gehört traditionell in den Bereich kulturwissenschaftlicher Forschung, da sie ebenso wie die Geschichte anderer kulturell-aufklärerischer und wissenschaftlicher Einrichtungen einen Teil der Kulturgeschichte ausmacht. Die Bibliothek entsteht und entwickelt sich unter bestimmten historischen Bedingungen, wobei der Zustand des Bibliothekswesens das Kulturniveau des jeweiligen Landes und seines Volkes widerspiegelt. Um herauszufinden, welcher Fundus an Informationen einem Volke in dieser oder jener Epoche zur Verfügung stand, ist es unumgänglich, die Kataloge und Bestände von privaten und öffentlichen Bibliotheken sowie die Zahl und Zusammensetzung ihrer Leser zu studieren.

Die Geschichte der tatarischen Bibliotheken[1] ist noch nicht zum Objekt einer speziellen Untersuchung gemacht worden. Es existieren lediglich einige Zeitschriftenaufsätze über die Bibliotheken von Privatpersonen wie Šihabutdin Märğani, Fatix Ämirxan, Hadi Taqtaš, Mullanur Vaxitov und Xäsän Aqčurin.[2]

Als erste und einzige öffentliche tatarische Bibliothek wird in der Literatur lediglich die im Jahre 1906 als Filiale der öffentlichen Kasaner Stadtbibliothek gegründete *Kötepxanä-i islamiyä* (*Kutubxāna-i islāmīya*) genannt.[3] So behauptet das Autorenkollektiv einer Monographie zum Thema *Kulturrevolution in Tatarien (1917-1937)*, daß es

---

1 Das heutige tatarische Wort *kitapxanä* ("Bibliothek") ist ein Neologismus aus den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts. Bis 1917 bezeichnete der Begriff *kötepxanä* (*kutubxāna*) bei den Tataren nicht nur "Bibliothek", sondern auch "Verlagshaus" und "Buchhandlung".

2 S. Vaxidi, "Märğani kötepxanäse häm anıŋ soŋğı yazmïšï", in: *Bezneŋ yul*, 1929, No. 6/7, S. 14-17; D. Bahautdinova, "Šağïr kitapxanäse", in: *Qazan utlarï*, 1978, No. 5, 137-142; A. Xisamov, "F. Ämirxannïŋ šäxsi kitapxanäse", in: *Sovet mäktäbe*, 1986, No.1, S. 27-29; R.I. Nafigov, *Mullanur Vaxitov (Istoriko-biografičeskiy očerk)*, Kasan 1975, S. 39-42; N. Tagirov, G. Tagirova, "V poiske - knigi", in: *Tatarstan*, 1993, No. 2, S. 86-87; N. Tagirov, "Xäsän Aqčurin xäzinäse ezlärennän", in: *Tatar ile*, April 1995, No. 10 (127).

3 *Kazan' ordenonosnaya*, Kasan 1987, S. 343; M.X. Delešova, *Na yazïke duši*, Kasan 1989, S. 25-27.

"vor der Oktoberrevolution in Kasan nur eine einzige öffentliche tatarische Bibliothek gegeben hatte, nämlich die *Kötepxanä-i islamiyä*, die im Jahre 1906 eröffnet wurde. Im Jahre 1916 beging die tatarische Bourgeosie mit viel Lärm deren zehnjähriges Bestehen. Im Zusammenhang mit dem Jubiläum wurden über diese Bibliothek folgende Angaben gemacht: In den zehn Jahren stieg die Zahl der vorhandenen Bücher auf 3500 Exemplare; im Jahre 1906 besuchten 13.000 Leser die Bibliothek, und 1915 waren es 22.000. Im gesamten Zeitraum wurde die Bibliothek von 196.000 Menschen besucht. Das tatarische Dorf kannte in der Zeit vor der Revolution überhaupt keine kulturell-aufklärerischen Einrichtungen (*kul'turno-prosvetitel'skie učreždeniya*), infolgedessen auch keine Bibliotheken. Alle Reichtümer an Büchern wurden im Haus des Mullas aufbewahrt".[4]

Bemerkenswerterweise stammen diese Behauptungen aus dem Jahre 1986. Zwölf Jahre zuvor hatte A.G. Karimullin in einer Untersuchung bereits gezeigt, daß die Bibliotheken der tatarischen wohltätigen Gesellschaften (*blagotvoritel'nïe obščestva*) "voll und ganz als unentgeltliche tatarische Bibliotheken angesehen werden können, deren Bestände von verschiedenen Schichten der tatarischen Bevölkerung genutzt wurden".[5] In einem neueren Artikel von A. Ġaynullina heißt es dagegen, daß "die tatarischen Bibliotheken erst 1913-14 eröffnet wurden".[6] Eine spezielle Studie über die Geschichte der tatarischen Bibliotheken ergibt jedoch ein ganz anderes Bild. Verschiedenste historische Quellen bezeugen, daß es bereits vor dem Oktober 1917 mehrere Typen tatarischer Bibliotheken gegeben hatte.

Im Laufe der Jahrhunderte hat das tatarische Volk unterschiedliche Büchersammlungen angelegt. Bereits vor der Eroberung Kasans durch Ivan IV. besaßen die Tataren sowohl private Büchersammlungen als auch Bibliotheken zu Lehrzwecken. Außerdem gab es Bibliotheken an Moscheen und Fürstenhöfen. Märǧani beispielsweise erwähnt die reiche Bibliothek, die der Legende nach von der Kasaner Herrscherin Süyembikä gegründet worden war und bei der Einnahme Kasans vernichtet wurde.[7]

Nach 1552 hatten die Bücher und Bibliotheken, wie auch das ganze Volk, viel zu erdulden. Nicht nur die häufigen Brände und der natürliche Verfall, sondern auch die anti-islamischen Aktivitäten der Missionare bewirkten eine

---

4 *Kul'turnaya revolyuciya v Tatarii - 1917-1937*, Kasan 1986, S. 39-40. Diese Zeilen stammen aus der Feder von M.K. Muxarryamov.

5 A.G. Karimullin, *Tatarskaya kniga načala XX v.*, Kasan 1974, S. 286.

6 A. Ġaynullina, "Kitapqa xitap", in: *Tatarstan*, 1992, No. 7-8, S. 53.

7 Šihābaddīn al-Marǧānī, *Mustafād al-axbār fi-aḥwāl Qazān wa bulġār*, al-qism aṯ-ṯānī, Kasan 1897, S. 2-3.

erhebliche Dezimierung der Bestände.[8] Den großangelegten Moscheenzerstörungen (beispielsweise im Jahre 1742 in Kasan und Umgebung) fielen selbstverständlich auch die Büchersammlungen zum Opfer.[9] Trotz der nationalen, religiösen und sozialen Unterdrückung vermochte es das tatarische Volk jedoch, die Grundlagen ihrer Buchkultur zu bewahren. In der Bevölkerung kursierten Zehntausende handgeschriebener Bücher, von denen sich heute ein Teil in den Bibliotheken und Archiven wissenschaftlicher Einrichtungen befindet.

Die Quellen berichten außerdem davon, daß Bücher auch verkauft[10] und verschenkt[11] oder als *waqf* (religiöse Stiftung) gespendet wurden[12] und bei Erbschafts- und Scheidungsfällen[13] unter den Parteien aufgeteilt wurden.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts berichtete I.G. Georgi, daß Tataren gewöhnlich eine häusliche Bibliothek hatten:

> "Viele tatarische Männer, meistens Handelsleute, besitzen kleine Sammlungen von schriftlichen Erzählungen, und über die Ereignisse bei sich zu Hause wie auch in den angrenzenden Ländern wissen sie nicht schlecht Bescheid. Darüberhinaus kennen sie sich auch in ihrer Geschichte gut aus".[14]

Daß private Büchersammlungen und Bibliotheken zu Lehrzwecken im 19. Jahrhundert bei den Tataren zu den alltäglichen Dingen gehörten, bezeugen sowohl Archivdokumente[15] als auch wissenschaftliche Untersuchungen.[16]

---

8 M.A. Usmanov, *Tatarskie istoričeskie istočniki XVII-XVIII vv.*, Kasan 1972, S. 28-30; idem, "Skol'ko poter' v každoy naxodke!...", in: *Pamyatniki otečestva – Al'manax Vserossiyskogo obščestva oxraniï pamyatnikov istorii i kulturï*, 1989 Nr. 1, S. 115-123.

9 A. Možarovskiy, *Izloženiye xoda missionerskogo dela po prosveščeniyu kazanskix inorodcev s 1552 po 1867 g.*, Moskau 1880, S. 89.

10 Otdel rukopisey i redkix knig Naučnoy biblioteki imeni N.I. Lobačevskogo pri Kazanskom universitete (im weiteren: ORRK NB KGU), Ms. 1890 T, fol. 1; No. 2686 T, fol. 70; No. 4885 A, fol. 3; L.V. Dmitrieva, A.M. Muginov, S.N. Muratov, *Opisanie tyurkskix rukopisey Instituta narodov Azii*, 1. Istoriya, Moskau 1965, S. 65; *Starotatarskaya delovaya pis'mennost' XVIII veka*, Kasan 1981, S. 156-157; Kul Ġali, *Kïssa-i Yusuf - Skazanie o Yusufe*, Kasan 1983; *Vozzvaniya i perepiska vožakov Pugačëvskogo dviženiya v Povolž'e i Priural'e*, Kasan 1988.

11 Marǧānī, *Mustafād* II, S. 209, 311; Riżā'addīn Faxraddīn, *Āṯār*, ǧuz' 6, Orenburg 1904, S. 260-281.

12 ORRK NB KGU, Ms. 2197 T, fol. 15a-b; Marǧānī, *Mustafād* II, S. 151-152.

13 ORRK NB KGU, Ms. 2197 T, fol. 29 a-b; Central'nïy gosudarstvennïy arxiv Respubliki Tatarstan (im weiteren: CGA RT), fond 22, opis' 2, delo 2, Blatt 68b-69.

14 I.G. Georgi, *Opisanie vsex obitayuščix v Rossiyskom gosudarstve narodov*, čast' 2: *O narodax tatarskogo plemeni*, Sankt Petersburg 1799, S. 9-10.

15 CGA RT, fond 12, opis' 30, delo 61; fond 22, opis' 2, delo 753, fol. 125 a-b; fond 22, opis' 2, delo 755, fol. 48a-b; fond 139, opis' 1, delo 123, fol. 13-15b, 42b-52.

16 P.A. Šino, Volžskie tatarï", *Sovremennik*, 1860, tom 82, S. 125; N.A. Mazitova, *Izučenie Bližnego i Srednego Vostoka v Kazanskom universitete (pervaya polovina XIX veka)*, Kasan 1972, S. 27-28; Karl Fuks, *Kazanskiye tatarï v statističeskom i ètnografičeskom otnošeniyax*, Reprint Kasan 1991, S. 25, 128.

Als am Ende des 19. Jahrhunderts die Aufklärung (*prosvetitel'stvo*) bei den Tataren zu einer gesellschaftlichen Bewegung erwuchs, entstanden auch die ersten tatarischen öffentlichen Bibliotheken. Auf der Suche nach Wegen zum Fortschritt und zur Überwindung der Rückständigkeit mußten die Aufklärer auch auf die Rolle der Bibliotheken aufmerksam werden. Theoretisch überdacht haben sie diesen Faktor allerdings erst später.

Der Historiker, Philosoph und Aufklärer Šihabetdin Märğani benutzte schon seit frühester Jugend die reiche Hausbibliothek seiner Familie und begriff selbstverständlich auch die Bedeutung von Bibliotheken. Über die Bibliothek des Samarkander *qāḍī*s Abū-Sa'īd b. 'Abdalḥayy as-Samarqandī, mit deren seltenen Büchern er sich während seiner Ausbildungszeit in Mittelasien vertraut machte, schrieb er: "Die Bücher dieser Bibliothek wurden für mich zu richtigen Wegweisern. Sie vermittelten mir Wissen und korrigierten die Art meines Denkens".[17]

An der Geschichte der tatarischen Buchkultur interessierten Märğani verschiedene Aspekte. So hielt er bei der Beschreibung der Geschichte tatarischer Medresen sowie ihrer Lehrer und Imame auch detaillierte Zeugnisse über einzelne Handschriften, Kopisten, Kalligraphen und Bibliotheken fest. An einer Stelle, wo Märğani die Bedeutung und Funktionen von Staatsmacht analysiert, äußert er auch die Meinung, daß der Staat nicht nur Moscheen, Schulen, Apotheken und Krankenhäuser, sondern auch Bibliotheken einrichten müsse.[18]

Xösäyen Fäyezxanov (russ. Fayzxanov, 1828-1866), ein anderer tatarischer Gelehrter und Aufklärer, zeigte ebenfalls Interesse am Schicksal der tatarischen Bibliotheken zur Zeit des Kasaner Khanats.[19] Während seiner Arbeit an der Universität von Sankt Petersburg erkannte der junge Forscher schnell den wissenschaftlichen Wert von gewissenhaft zusammengestellten Katalogen und Bibliographien, und wurde bald auch selbst gebeten, bei der Katalogisierung orientalischer Handschriften aus den Beständen der Russischen Akademie der Wissenschaften mitzuwirken. Er entwickelte sich dann bald zu einem anerkannten Spezialisten auf dem Gebiet der orientalischen Handschriftenkunde.[20]

---

17 Ṣāliḥ b. Ṭābit 'Ubaydullīn (Ġobäydullin) (Hg.), *Märğani– Šihabetdin äl-Märğani ḥäžrätlärene ŋ väladätenä yöz yïl ţulu (1233-1333) mönäsäbätiylä näšr iteldi*, Kasan 1333 (1915), S. 47.

18 Yax"ya G. Abdullin, *Tatarskaya prosvetitel'skaya mïsl' (Social'naya priroda i osnovnïe problemï)*, Kasan 1976, S. 252-253.

19 M. Ġosmanov, "Olï miras", in: *Qazan utlarï*, 1966, No. 9, S. 125-127.

20 M. Usmanov, *Zavetnaya mečta Xusaina Faizxanova - povest' o žizni i deyatel'nosti*, Kasan 1980.

Märğani und Fäyzxanov ließen sich bei ihrer Beschäftigung mit Bibliotheken offensichtlich vor allem von ihren eigenen wissenschaftlichen Interessen leiten. Das ist ein durchaus gesetzmäßiges Phänomen, denn im Anfangsstadium der tatarischen Aufklärungsbewegung waren die Ansichten über die Bibliothekenfrage noch nicht sehr konkret, und als Mittel zur Volksaufklärung standen die Bibliotheken noch nicht im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Diese Lage änderte sich mit dem Ende der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Wie der Journalist und gelehrte Philologe Äxmäd Hadi Maqsudi in einem der *Kötepxanä-i islamiyä* gewidmeten Artikel vermerkte, soll der Gedanke an die Eröffnung einer öffentlichen Bibliothek etwa in der zweiten Hälfte der siebziger und zu Beginn der achtziger Jahre entstanden sein.[21] Eine erste öffentliche Bibliothek wurde im Jahre 1888 gegründet, als die drei Seydukov-Brüder Niğmätullah, Xäbibullah und Räxmätullah den Einwohnern des Dorfes Malčin im Tobol'sker Gouvernement ihre Bibliothek als *waqf* stifteten.[22]

In jener Zeit entstand auch die tatarische Dramaturgie, und man diskutierte öffentlich die Einrichtung eines nationalen Theaters und die Schaffung einer Presse. Gleichzeitig ging man an die praktische Reform des alten Schulwesens und schuf die ersten wohltätigen Gesellschaften. All dies geschah in der abschließenden Phase der Herausbildung der tatarischen Nation, die mit dem Ğadidismus als neuer Etappe der Aufklärungsbewegung zusammenfiel. "Diese Etappe der tatarischen Aufklärung zeichnete sich durch ihre praktischen Maßnahmen bei der Durchführung ihres aufklärerischen Programms aus", wie Ya. Abdullin bemerkte.[23]

Als einer der ersten wies der Historiker, Schriftsteller und Aufklärer Rizaetdin Fäxretdin (russ. Faxreddinov) im Jahre 1889 auf die Notwendigkeit von Volksbibliotheken hin.[24] Aufgrund eines Eingriffs der Zensurbehörden blieb diese Meinung jedoch unveröffentlicht. Im Jahre 1893 schrieb der Aufklärer Šämsetdin Költäsi in der krimtatarischen Zeitung *Tärğeman*, daß in jedem tatarischen Dorf oder in jeder Gemeinde eine öf-

21 Ä. Maqsudi, "Kötepxanä-i islamiyä", in: *Qazan möxbire*, 1905, No. 4.
22 ORRK NB KGU, Ms. 332 T, fol. 1-10; F.T. Valeev, *Zapadnosibirskie tatarï vo vtoroy polovine XIX - načale XX vekov (Istoriko-ètnografičeskie očerki)*, Kasan 1980, S. 213-214.
23 Ya.G. Abdullin, "Džadidizm, ego social'naya priroda i ėvolyuciya", in: *Iz istorii tatarskoy obščestvennoy mïsli*, Kasan 1979, S. 97.
24 M. Ğaynullin, *Tatar ädipläre (Iğat portretlarï)*, Kasan 1978, S. 82.

fentliche Bibliothek oder ein Lesesaal gegründet werden müsse.[25] Fatix Kärimi gab 1905 die Losung aus: "Jedem Haus seine Bibliothek".[26]

Ebenso behandelte die Partei *Ittifāq al-muslimīn* ("Einheit der Muslime") das Problem nationaler Bibliotheken. Die Resolution zum ersten Kongreß dieser Partei vom 15. August 1905 enthielt einen Punkt über die Verbreitung der ideellen "Grundlagen des heutigen Lebens mittels Büchern, Zeitungen, Zeitschriften, Volkskursen, Bibliotheken und Lesesälen sowie ähnlichen Einrichtungen aufklärerischen Charakters".[27] Die Forderung nach öffentlichen Bibliotheken für die Muslime wurde nicht nur ins Programm dieser Partei, sondern auch ins Programm der muslimischen Parlamentsfraktion in der staatlichen Duma aufgenommen.[28]

Die Russische Revolution von 1905-1907, welche die nationalen Ränder des Imperiums zu aktiverem gesellschaftspolitischem Handeln anspornte, hatte enorme Auswirkungen auf die Einrichtung eines Netzes tatarischer öffentlicher Bibliotheken. Nachdem am 17. Oktober ein Manifest erlassen worden war, das der Demokratisierung der Gesellschaft Rußlands eine Grundlage gab, begann eine neue Welle von Gründungen tatarischer gemeinnütziger und kulturell-aufklärerischer Einrichtungen, die bei der Organisierung öffentlicher Bibliotheken eine große Rolle spielten. Die Eröffnung der *Kötepxanä-i islamiyä* als Filiale der Kasaner Stadtbibliothek gab neuen Anstoß zur Ausweitung des Netzes tatarischer Bibliotheken.; ihr Initiator war Äxmäd Hadi Maqsudi. Er schrieb, daß die Redaktion der Zeitung *Yoldïz* ("Der Stern") nach Eröffnung dieser Bibliothek zahlreiche Briefe empfing, in denen um eine Erklärung der Gesetze zur Einrichtung einer Bibliothek gebeten wurde.[29] Maqsudi kam diesen Bitten nach. Später, im Jahre 1917 erschien auch in der Zeitschrift *Rusiyä säüdäse* ("Der russische Handel") ein längerer Artikel über die Regeln, die bei der Erstellung offizieller Dokumente zu berücksichtigen seien.[30] Der Autor empfahl, sich vor der Eröffnung einer Bibiliothek mit der speziellen Literatur zu diesem Problem vertraut zu machen und nannte in diesem Zusammenhang die Arbeit der bekannten Bibliographin und Bibliothekarin L.B. Xavkina als passendes

25 Š. Nurmuxamedov, "Kazan' (Pis'mo v redakciyu)", in: *Tärğeman* 1893, No. 10.
26 F. Kärimi, "Kötepxanälär", in: *Zaman kalindarï*, 1906, S. 62-63.
27 Ġ. Ibrahimov, *Äsärlär*, sigez tomda, tom 7, Kasan 1984, S. 363.
28 *Materialï i dokumentï po istorii obščestvenno-političeskogo dviženiya sredi tatar (1905-1917)*, Kasan 1992, S. 45.
29 [Ä. Maqsudi,] "Kötepxanälär", in: *Yoldïz*, 1906, 18.03., No. 11.
30 "Kötepxanä vä qiraätxanä ačy", in: *Rusiyä säüdäse*, 1917, No. 10, S. 71-72.

Lehrbuch.[31] Er wies auch darauf hin, daß im Zusammenhang mit dem Krieg das Interesse der Bevölkerung an Literatur gestiegen sei.

Die tatarische Presse wandte sich ebenfalls seit ihren ersten Tagen der Bibliotheksfrage zu. Neben politischen und informativen Mitteilungen wurden in den Zeitschriften auch populärwissenschaftliche Materialien zur Geschichte der Bibliotheken in Ost und West sowie über die Lage des Bibliothekswesen im Russischen Reich und in westlichen Ländern veröffentlicht.[32]

Tatarische öffentliche Bibliotheken und Lesesäle wurden ebenso wie die russischen auf der Grundlage des "Großherrlichen Erlasses über städtische und gesellschaftliche Bibliotheken" vom 12. Juni 1867 eingerichtet und unterstanden dem Innenministerium. Sowohl Privatpersonen als auch speziell zu diesem Zweck gegründete Komitees und wohltätige Gesellschaften, Lehreinrichtungen, Landschaftsvertretungen (*zemstvos*) sowie selbstverständlich staatliche Organe hatten das Recht, eine Bibliothek zu eröffnen. Anhand des tatarischen Materials läßt sich dies auch bestätigen. So richtete Mulla Möxämmädnägib Tüntäri aus dem Dorfe Tyuntyar (*Malmïžskiy uezd*, Gouvernement Vyatka) als Einzelperson im Jahre 1908 für die Muslime seiner Gemeinde die unentgeltliche Bibliothek *Šäms* ("Sonne") ein.[33] Ebenso verfuhren Mulla Nägib Äfände aus dem Dorf Kurgan im Jahre 1913,[34] N.M. Isxaqov von der Fabrik in Iževsk (*Sarapul'skiy uezd*, Gouv. Vyatka, heute Udmurtien)[35] sowie Möxämmätkamal Muzaffarov aus der Stadt Malmïž im selben Gouvernement.[36] Trotz des heftigen Widerstandes einiger konservativer Elemente gründete eine Gruppe von 29 Antragstellern im Jahre 1908 die "Unentgeltliche Bibliothek für die Muslime von Sarapul'" (russ. *Sarapul'skaya bezplatnaya biblioteka-čital'nya dlya musul'man*).[37]

---

31 L.B. Xavkina, *Rukovodstvo dlya nebol'šix bibliotek*, Moskau 1911.

32 R. Fäxretdin, "Elek islam kötepxanäläre", in: *äl-Ġasr el-ğädid*, 1906, No. 4, S. 184-193; idem, "Iske möselmanlarda kötepxanälär", in: *Šura*, 1909, No. 2, S. 45; idem, "Istanbul kötepxanäläre", in: *Šura*,1913, No. 10, S. 303-306; Hadi Atlasi, "Amerika kötepxanäläre", in: *Mäktäp*, 1914, No. 2, S. 42-45; Sabax, "Baġdad kötepxanäse", in: *Šura*, 1912, No. 5, S. 155; K. Möxämmäd "Timerlang kötepxanäse", in: *Šura*, 1909, No. 20, S. 620-622; M. Köprelüzadä, "Kötepxanälär", in: *Šura*, 1913, No. 16, S. 490-491; "Avrupada kötepxanälär, in: *Šura*, 1913, No. 11, S. 553-554.

33 *Ustav bezplatnoy biblioteki-čital'ni "Šyams" dlya musul'man v der. Tyunter Arbarskoy volosti Malmïžskogo uezda, Vyatskoy gubernii*, Kasan 1908.

34 Ġ. Sabaġai, "Kurġan möselmanlarï", in: *Sibiriyä*, 1913, No. 75.

35 *Iž zavodında möselmanlar kötepxanäsenең ustavï*, Kasan 1910.

36 *Ustav bezplatnoy biblioteki-čital'ni dlya musul'man v gor. Malmïž, Vyatskoy gubernii*, Kasan 1907.

37 "Daxili xäbärlär", *äl-Islax*, 1908, No. 37, S. 12; *Ustav bezplatnoy biblioteki-čital'ni dlya musul'man v gor. Sarapule, Vyatskoy gubernii*, Kasan 1908.

Wie bereits erwähnt, spielten bei der Eröffnung und der Unterhaltung von Bibliotheken auch die wohltätigen und kulturell-aufklärerischen Organisationen, die nach 1891 gegründet worden waren, eine wichtige Rolle. Die wohltätigen Gesellschaften des Orenburger Gouvernements beispielsweise arbeiteten in dieser Hinsicht sehr zielstrebig. So besaßen die muslimischen Gesellschaften von Troick, Orsk, Seitova sloboda (Qarğalï), Ileck und einigen anderen dörflichen Gemeinden ihre eigenen Bibliotheken.[38] Die größten tatarischen Bibliotheken dieses Gouvernements waren die der Orenburger Muslimischen Gesellschaft (russ. *Orenburgskoe musul'manskoe obščestvo*) sowie die Unentgeltliche muslimische Volksbibliothek von Čelyabinsk (russ. *Čelyabinskaya musul'manskaya bezplatnaya narodnaya biblioteka-čital'nya*).

In Orenburg wurde die unentgeltliche Bibliothek von einer Bibliothekskommission aus sechs Personen geleitet, an deren Spitze Z. Xäyrullin stand. Die Bestände der Bibliothek stiegen jedes Jahr an. 1911 umfaßte der Gesamtbestand 2837 Bücher, 1912 waren es bereits 3225. 1912 besuchten 10.440 Menschen die Bibliothek, und es wurden 4046 Bücher, Zeitschriften und Zeitungen nach Hause entliehen. Die Bibliothek erhielt in diesem Jahr 132 Bücher und 272 Zeitschriftennummern als Spende, darunter auch russische wie *Priroda i lyudi* ("Die Natur und die Menschen") und *Torgovoe delo* ("Die Handelsangelegenheit"). Zudem schaffte sie 425 Zeitschriftenexemplare mit 113 Beilagen an und bezog regelmäßig 10 tatarische und 7 russische Zeitungen.[39] Zu den Aktivitäten der Orenburger Bibliothek gehörten auch unentgeltliche Lesungen für das Volk. An einem solchen Abend, am 24. Januar 1910, trat der bekannte Gelehrte und Theologe M. Bigiyev auf; X. Aydarov, Lehrer an der *Xösäyniyä-* (*Ḥusaynīya-*) Medrese, sprach über die Bedeutung von Geschichte und Geschichtswissen, und I. Bikčentayev referierte über die Geschichte der Stadt Kasan.[40] Solche Leseabende wurden in regulären Abständen durchgeführt.[41] Bei diesen Gelegenheiten kam es oft zum Streit zwischen verschiedenen Gruppen der tatarischen Bevölkerung von Orenburg. Auf der allgemeinen Versammlung

---

38 B. Šäräf, "Orenburg gubernasïnda möselmanlar (iğtimağı häm iqtisadi mäs°älä)", in: *Aŋ*, 1913, No. 2, S.29-31; *Ustav bezplatnoy narodnoy biblioteki-čital'ni Ileckogo musul'manskogo obščestva*, Orenburg 1913.

39 *Otčët Orenburgskogo musul'manskogo obščestva za 1912 god*, Orenburg 1913, S. 4, 34-37.

40 Ğämğïyättä beräü, "Ğämğïyät yortïnda uqu mäğlese", in: *Din vä mäğišät*, 1910, No. 5, S. 81-82.

41 Ğämğïyättä beräü, "Ğämğïyät yortïnda", in: *Din vä mäğišät*, 1910, No. 7, S. 112; "Ğämğïyät yortïnda", *Din vä mäğišät*, 1910, No. 12, S. 192.

der muslimischen Gesellschaft am 31. Januar 1910 entschied man, daß solche Leseabende in Zukunft nur noch unter Einhaltung der religiösen Gebote der *šarīᶜa* durchzuführen seien.[42] Doch die Zeiten änderten sich. Im Jahre 1913 traten junge, progressiv eingestellte Muslime in die Leitung der Bibliothekskommission ein. Sie waren mit den konservativen Muslimen unzufrieden und organisierten im Ramaḍān kollektive Zeitungslesungen.[43] Die konservativen Vertreter hingegen brachten ihren Unmut zum Ausdruck, weil die Jugend fast keine Bücher zu *tafsīr* und *ḥadīṯ* mehr anrührte.[44]

Die unentgeltliche muslimische (tatarische) Bibliothek von Čelyabinsk, welche seit 1906 existierte, zählte ebenfalls zu den größten ihrer Zeit. Sie war von einem speziellen Komitee von 213 Mitgliedern eröffnet worden.[45] Auf ihren Aufruf, Bücher zu stiften, antworteten nicht nur die Einwohner von Čelyabinsk, sondern auch Kaufleute und Unternehmer aus Kasan, Troick und anderen Städten. Selbst aus Istanbul trafen Bücher ein.[46] Diese Bibliothek gehörte zu den meist besuchten; im Jahre 1910 hatte sie 13.715[47] und ein Jahr später 14.325 Besucher.[48] Im Jahresbericht von 1910 wird vermerkt, daß "Belletristik und wissenschaftliche Bücher am häufigsten gelesen wurden. Religiöse Bücher wurden nur in unbedeutender Anzahl gewählt".[49] Die Bibliothek von Čelyabinsk gehörte zu den wenigen, in denen schon seit 1915 mit Farxana Ibrahimova eine tatarische Frau als Bibliothekarin arbeitete.[50]

Zu den größten tatarischen öffentlichen Bibliotheken jener Zeit, welche durch wohltätige Gesellschaften gegründet wurden, gehörte auch die von Troick im Orenburger Gouvernement. Im Jahre 1911 hatte sie 19.432 Besucher.[51]

> "Die Muslime von Troick haben drei Gesellschaften, darunter eine wohltätige. Der ehemalige Innenminister Makarov brachte seine Vorstellungen über die Schließung dieser Gesellschaft beim Heiligen Synod [in Sankt Petersburg] ein. Die Gesellschaft hat eine Bibliothek,

---

42 Ğämğïyät möxbire, "Ğämğïyat yortïnda", in: *Din vä mäğišät*, 1910, No. 6, S. 95-96.
43 "Orenburg xäbärläre – Kötepxanä", in: *Din vä mäğišät*, 1913, No. 30, S. 480.
44 "Uzğïnčï mösafir – Kötepxanä", in: *Din vä mäğišät*, 1908, No. 17, S. 263-264.
45 "Čiläbedä yaŋa ačïlmïš Kötepxanä-i islamiyä idaräsendän", in: *Nur*, 1906, No. 66; "Daxili xäbärlär", in: *äl-Islax*, 1908, No.38, S. 10.
46 *Čiläbedä äğrätsez kötepxanä - qiraätxanä-i islamiyä häyʾäte idaräsenең 1906 yïl öčen otčyoti*, Kasan 1907, 4, S. 10-15.
47 "Obzor žizni musul'man", in: *Musul'manin*, 1911, No. 8-10, S. 387.
48 I.R. Tagirov, *Revolyucionnaya bor'ba i nacional'no-osvoboditel'noe dviženie v Povolž'e i na Urale (fevral' - iyul' 1917 goda)*, Kasan 1977, S. 59.
49 "Obzor žizni musul'man", in: *Musul'manin*, 1911, No. 8-10, S. 387.
50 *Otčët Čelyabinskoy musul'manskoy bezplatnoy narodnoy biblioteki-čital'ni za 1915 god*, Ufa 1916, S. 19.
51 Tagirov, *Revolyucionnaya bor'ba*, S. 59.

einen Lesesaal und ein Waisenhaus. (...) Während der Mißernte hatte diese Gesellschaft sehr vielen Hungernden geholfen",

hieß es in der Zeitschrift *Mir islama*,[52] die der Regierung unterstand.

Die Moskauer muslimische (tatarische) Bibliothek wurde im Jahre 1914 durch eine muslimische wohltätige Gesellschaft ins Leben gerufen; die Bibliotheksleitung übernahm ein sechsköpfiger Rat. In einer Bemerkung über die feierliche Eröffnung dieser Bibliothek heißt es, daß die Arbeiter und Kleinhändler, welche die Mehrheit der Moskauer Tataren ausmachten, kein Geld für Bücher und Zeitschriften hätten und deshalb abseits von der Nationalbewegung stünden.[53] Während der Eröffnungszeremonie wurden für jene Zeit beträchtliche Geld- und Sachspenden eingebracht. Große Beträge spendeten die in ihrer Zeit bekannten Kaufleute, Unternehmer und Mäzenaten X. Bäybekov, X. Xösäyenov, die Brüder Qaramïšev und andere.

Auch die muslimische Bibliothek von Kasimov verdankte ihre Entstehung einer wohltättigen Gesellschaft und hatte ihren eigenen Führungsrat.[54] Recht originell verfuhr eine Gruppe von Kaufleuten und Intellektuellen, die im Jahre 1911 in Ufa ein öffentliches Lesehaus gründen wollten. Sie verkündeten ihre Idee während Hochzeitsfeierlichkeiten, und sofort wurden Spenden für diesen Zweck in Empfang genommen.[55] Die wohltätige Gesellschaft von Samara mit F. Mortazin an der Spitze wandte sich ebenfalls der Aufklärungsarbeit (*prosveščenie*) in der lokalen Bevölkerung zu und richtete verschiedene Kurse ein. So wurden beispielsweise im Jahre 1908 vom 15. Januar bis zum 18. April bezahlte Abendkurse für tatarische Kaufleute abgehalten; im selben Jahre organisierte man auch eine Spezialklasse für Kinder zum Erlernen der russischen Sprache, und am Jahresende entschied man, einen unentgeltlichen Lesesaal zu eröffnen, in dem allgemeine Vorträge über die Geschichte des Islams, die wirtschaftliche Lage der Tataren und Muslime sowie über andere Themen gehalten werden sollten.[56] Auch in anderen Städten ging die Idee zur Gründung öffentlicher Bibliotheken und Lesesäle von wohltätigen und kulturell-aufklärerischen Gesellschaften aus.[57]

---

52 S. Rïbakov, "Statistika musul'man v Rossii", in: *Mir islama*, tom 2, 1913, vïpusk XI, S. 762.

53 Širin, "Mäskäüdä möselman kötepxanäse", in: *Qoyaš*, 1914, No. 378, 3. April.

54 "Kirmändä kötepxanä", in: *Yoldïz*, 1906, No. 37.

55 "Ufada qiraätxanä", in: *Mäktäp*, 1913, No. 7, S. 118.

56 "Samara möselman ğämğïyate", in: *Iqtisad*, 1909, No. 41, S. 1027.

57 "Daxili xäbärlär", in: *äl-Islax*, 1908, No. 28, S. 10; No. 35, S. 10; "Täräqqïyun-i islam ğämğïyätenen ğomumi ğïyïnï mönäsäbäte ilä", in: *Sibiriyä*, 1913, S. 138; "Nazir keräk", in: *Tormïš*, 1916, No. 549, 20. November.

Mit der Zeit verbreiteten sich die tatarischen Bibliotheken auch weit über die Grenzen des Wolga-Uralgebietes hinaus. Mit der Etablierung tatarischer Kolonien in Aserbaidschan, Kasachstan, Usbekistan, Kirgisien, Turkmenistan, Sibirien und im Fernen Osten entstanden auch dort tatarische Bibliotheken. Auf Initiative wohltätiger Gesellschaften und kulturell-aufklärerischer Organisationen oder auch einiger Einzelpersonen gründete man Bibliotheken in Baku, Alma-Ata, Taschkent, Kokand, Namangan, Andiğan, Petropavlovsk, Semipalatinsk, Sergiopol', Preževal'sk, Kazalinsk, Kapal, Kerki, Omsk, Irkutsk, Blagoveščensk – die Liste der Städte ist damit bei weitem noch nicht komplett.[58]

Im Gebiet von Semireč'e lag die Initiative bei der Organisation von wohltätigen und aufklärerischen Gesellschaften, von Bibiliotheken und reformierten Schulen hauptsächlich bei den lokalen Tataren. Ähnlich verhielt es sich mit den Gesellschaften und Bibliotheken von Taschkent, Kokand, Namangan und Tokmak. Auch sie wurden größtenteils nach der Revolution von 1905-1907 eröffnet.[59]

Im Jahre 1915 äußerte der Publizist, Pädagoge und Reisende N. Yaušev in der Zeitung *Vaqït* ("Die Zeit") den Vorschlag, auch für die Muslime in China eine geistliche Verwaltung zu gründen; er nahm dabei an, daß eine solche Einrichtung auch Bibliotheken und Lesehäuser schaffen und Aufklärungsarbeit leisten würde.[60] Die tatkräftigen Tataren in den tatarischen Kolonien Chinas warteten jedoch selbstverständlich nicht auf die Eröffnung einer solchen Verwaltung, sondern errichteten schon lange vor dem Vorschlag Yauševs ihre eigenen Bibliotheken. Nachdem der Aufklärer und Pädagoge Ġabdullah Bubi (ᶜAbdallāh Būbī) im Jahre 1913 nach Qulğa (Westchina) übergesiedelt war, wandte er mit Unterstützung der lokalen fortschrittlichen Kräfte viel Energie auf, um eine weltliche Ausbildung für die Tataren und die übrige turksprachige Bevölkerung zu ermöglichen. An der neuen tatarischen

---

58 Mäxmüdvağiz [Näüruzov], "Ğämğïyätläremez", in: *Sibiriyä*, 1912, 3. März, S. 3; "Amur buyïnda", in: *Sibiriyä*, 1912, 29. Juli, S. 23; "Qapal", in: *äl-Islax*, 1908, No. 20, S. 12-13; "Kerkä šähärendä kötepxanä-i islamiyä", in: *Qoyaš*, 1912, No. 12, 20. Dezember; "Sergiopol'dä möselman qiraätxanäse", in: *Vaqït*, 1913, No. 1362; "Petropavelda kötepxanä", in: *Qoyaš*, 1913, No. 20, 9. Januar; "Semipalat möselman gämğïyätenen ğomumi ğïyïlïšï", in: *Vaqït*, 1914, B. Xisametdinov, "Almaata", in: *Vaqït*, 1915, No. 1677, 14. Januar; "Idarägä mäktüp", in: *Tormïš*, 1916, No. 400, 21. Januar; Ġ. Xantimiriyä, "Täšäkker häm xisap", in: *Vaqït*, 1915, No. 1775, 20. Mai; X. Ġabidov, "Sibiriyädä – Irkutskidän", in: *Tormïš*, 1915, No. 165, 14. Januar; "Bakuda Idel buyï möselmanlarï arasïnda", in: *Yoldïz*, 1917, No. 1770, 27. März; A.V. Pyaskovskiy, *Revolyuciya 1905-1907 godov v Turkestane*, Moskau 1958, S. 548-549.

59 Pyaskovskiy, *Revolyuciya 1905-1907 godov v Turkestane*, S. 549.

60 N. Yaušev, "Qitay möselmanlarï očen idarä-i šärğïyä keräklege", in: *Vaqït*, 1915, No. 1745, 11. April.

Schule *Mäktäb-i nur* wurde so eine Bibliothek eingerichtet, die auch Zeitungen, Zeitschriften und Bücher aus Kasan und Orenburg sowie aus anderen Ländern bezog.[61]

Die tatarische Kolonie im chinesischen Xarbin, die vor der Revolution nur etwa 100 Personen umfaßte, eröffnete auf Initiative des Imam Ġinayatullah eine Bibliothek, die nicht nur Tataren, sondern auch Russen und Juden gerne besuchten. Der Mulla stellte der Bibliothek die Hälfte seines Hauses zur Verfügung, welches ihm seinerseits von den Gemeindemitgliedern zugeteilt worden war. Im Jahre 1912 bezog die Bibliothek 33 Zeitungen auf tatarisch und russisch, und in der Bibliothek wurden literarische und musikalische Abende abgehalten. Auf diese Weise wurde sie gewissermaßen zu einem Club für die russischen Untertanen in Xarbin.[62]

Schließlich muß auch die große Rolle der *zemstvos* (Landschaftsvertretungen) für die Entwicklung des tatarischen Bibliothekswesens vor allem auf dem Lande erwähnt werden.[63] In dieser Hinsicht besonders aktiv waren die *zemstvo*-Einrichtungen in den Gouvernements von Ufa und Orenburg. Die fruchtbare Tätigkeit des *zemstvo* von Ufa bei der Eröffnung von Volksbibliotheken wurde 1915 in einer gesonderten Publikation beschrieben. Darin heißt es, daß das *zemstvo* des Gouvernements von Ufa zu den aktivsten im Bereich der außerschulischen Volksbildung gehöre und auch unter Kriegsbedingungen seine Arbeit planmäßig fortsetze.[64]

Das *zemstvo* von Ufa schuf drei Klassen von Bibliotheken, die jeweils an der Größe der potentiellen Lesergemeinde orientiert waren:

"Jeder Kreis (*uezd*) eines Gouvernements wurde in *rayons* mit einem mittleren Radius von nicht mehr als 12 Werst[65] und einer Bevölkerungzahl von bis zu 15.000 eingeteilt. In jedem *rayon* wird eine zentrale Bibliothek eingerichtet. Dazu werden Siedlungen ausgesucht, die hinsichtlich des

---

61 Tatar balasï, "Ġolğa", in: *Vaqït*, 1915, No. 1765, 6. Mai; "Ġolğada ġomumi qiraätxanä", in: *Vaqït*, 1915, No. 1774, 19. Mai; *Tatarlarnıŋ qisqïcä tarixi* [in uyghurischer Sprache], Urumči 1988, S. 28; M. Ġosmanov, "Šarqi Törkestan häm Ġolğa tatarlarï", in: *Yörtä bezne yazmïšlar*, Kasan 1992, S. 28.

62 Ġ. Äxmädi, "Manğuriyä äxväle", in: *Vaqït*, 1912, No. 932, 1. März; idem, "Manğuriyä äxväle", in: *Vaqït*, 1912, No. 947, 1. April; Ġ. M., "Xarbindan mäktüb", in: *Tormïš*, 1916, No. 411, 7. Februar.

63 Ä. Tupiyev, "Möselman awïlïnda zemstvo qiraätxanäseneŋ ačïlu märasime", in: *Vaqït*, 1915, No. 1715; K. Ġomärev, "Möselman awïlïnda zemstvo kötepxanäse ačïlu, in: *Vaqït*, 1915, No. 1738; "Orenburg öyäzendäge möselman awïllarïnda, in: *Vaqït*, 1915, No. 1922; "Estärletamaq", in: *Vaqït*, 1915, No. 1924; M. Zahidi, "Axun awïlïnda zemstvo qiraätxanäse", in: *Vaqït*, 1915, No. 1936; Ġ. Aslanov, "Orskiy öyäzendä zemstvo qiraätxanäse", in: *Vaqït*, 1915, No. 1937.

64 B.Z., "Bibliotečnoe delo v Ufimskoy gubernii", *Bibliotekar'*, 1915, tom VI, S. 40.

65 Ein Werst (russ. *versta*) entspricht 1,067 km.

Handels oder der Verwaltung eine [besondere] Bedeutung haben und lokale Zentren darstellen."

Bibliotheken der zweiten Klasse wurden in solchen Siedlungen eingerichtet, die "zwar kein solches Zentrum für Leben und Kultur der nächstgelegenen Siedlungen darstellen, daß man in ihnen eine *rayon*-Bibliothek eröffnen müßte, die aber doch so bevölkerungsstark sind und in denen eine solche Nachfrage nach Büchern herrscht, daß es völlig unzureichend wäre, in ihnen nur eine Bibliothek des niedrigsten Typs zu gründen.

Bibliotheken der dritten Klasse wurden im Umkreis der *rayon*-Bibliotheken geschaffen und dienen vor allem für Schulgebiete mit einem Radius von 3 Werst."[66]

> "Die meisten Bibliotheken im Gouvernement von Ufa wurden in den Jahren 1913 und 1914 eröffnet. In jedem *uezd* gibt es jeweils zwei *rayon*-Bibliotheken für Nichtrussen (*inorodcï*), mit Ausnahme der Kreise von Zlatoust und Menzelinsk, wo es jeweils drei davon gibt. An Zentralbibliotheken und Bibliotheken des gehobenen Typs für Nichtrussen gibt es keine einzige im Gouvernement.1914 existierten im Gouvernement insgesamt zwölf nichtrussische Bibliotheken des letzten Ranges, davon sechs im Kreis Birsk, drei im Kreis Menzelinsk und jeweils eine in den Kreisen von Belebey, Sterlitamak und Ufa; im Kreis von Zlatoust gab es gar keine. Besondere Aufmerksamkeit wandte man der Verbreitung von Bildung unter den Nichtrussen im Kreis von Birsk zu, wo es insgesamt acht Bibliotheken gab, sowie im Kreis von Menzelinsk, der mit sechs Bibliotheken ausgestattet war. In den übrigen *uezds* waren jeweils nur drei Bibliotheken vorhanden."[67]

Im Jahre 1914 existierten somit im Gouvernement von Ufa insgesamt 24 tatarische Bibliotheken, die von den *zemstvos* eingerichtet worden waren; unvollständigen Angaben zufolge erreichte ihre Zahl bis zum Jahre 1919 bereits 144.[68]

Seit 1913, als G. Teregulov zum Leiter der Abteilung für außerschulische Ausbildung der Muslime des *zemstvos* vom Gouvernement Ufa ernannt wurde, setzten sich die *zemstvos* verstärkt für die Einrichtung von Bibliotheken und Lesehäusern für Tataren ein; sie gründeten verschiedenste Kurse zur Bekämpfung des Analphabetismus, organisierten Vorträge und richteten reguläre Versammlungen der Bibliothekare aus dem Gouverne-

---

66 *Ibid.*, S. 41-42.

67 M.I. Obuxov (Hg.), *Narodnïe i central'nïe biblioteki Ufimskogo gubernskogo zemstva - 1914 god - Statističeskiy očerk*, Ufa 1915, S. 8.

68 *Istoriya bibliotečnogo dela v SSSR - Dokumentï i materialï, 1918-1920*, Moskau 1975, S. 175.

ment, den einzelnen Kreisen und den Regionen ein. Im Orenburger Gouvernement unternahm I. Bikčentayev ähnliche Anstrengungen.[69]

Die Einrichtung von Bibliotheken durch die *zemstvos* in den Dörfern war keine leichte Aufgabe. Sie war dort leichter zu lösen, wo in den Abteilungen für Volksbildung der *zemstvos* Vertreter des nichtrussischen Volkes selbst arbeiteten, und wo es eine Unterstützung aus der Bevölkerung gab. So wandten sich beispielsweise die Einwohner des Dorfes Novïe Karamalï (Kreis Sterlitamak) an die Leitung des Gouvernements-*zemstvos* mit der Bitte, eine russsisch-muslimische Bibiliothek zu gründen; 22 weitere Dörfer des entsprechenden Amtsbezirks (*volost'*) unterstützten dieses Gesuch.[70]

Noch während des Krieges begann man, Bibliothekspersonal auszubilden bzw. umzuschulen. So nahmen 1916 einige Abteilungsleiter, die im Bereich der außerschulischen Aufklärungsarbeit für Nichtrussen und an Bibliotheken tätig waren, an Bibliothekslehrgängen teil, die die Moskauer Städtische Universität (*Moskovskiy gorodskoy narodnïy universitet imeni A.L. Šanyavskogo*) durchführte.[71]

Im März 1916 entwickelten die *zemstvo*s der Gouvernements von Ufa und Orenburg die Idee, eine sogenannte Gebietsversammlung abzuhalten, auf der über die Problematik der Aufklärungsarbeit und der Erweiterung des Bibliotheksnetzes für nichtrussische Völker debattiert werden sollte. Mit diesem Projekt wandten sie sich an die Verwaltungen von 68 *zemstvo*s der Gouvernements Kasan, Samara, Simbir', Vyatka und Perm'.[72] Die Mitarbeiter des *zemstvo* von Saratov folgten dem Beispiel ihrer Orenburger und Ufaer Kollegen und begannen ebenfalls, sich intensiver um die außerschulische Ausbildung der Nichtrussen zu bemühen. So wurde auf einer Sitzung der Volksbildungsabteilung des *zemstvo*s vom 14.-16. Juli 1916 ein Beschluß über die Gründung eines Bibliotheksnetzes in den tatarischen Siedlungen ausgearbeitet. Im Laufe von zehn Jahren wollte man ungefähr achtzig Bibliotheken und Lesehäuser gründen.[73] Während der Vorbereitungen zu einer Konferenz über Fragen der außerschulischen Ausbildung kritisierten Vetreter des Gouvernements Samara, daß die Leitung des Gou-

---

69 Š.I., "Ufa zemstvosï", in: *Yoldïz*, 1913, No. 1036, 19. September; "Ufa vilayäte zemstvosï xozurïnda bulačak kiŋäš mäğlese", in: *Tormïš*, 1916, No. 440; Möxbir, "Estärletamaqtan", in: *Tormïš*, 1916, No. 432; "Mäktäp tïšïnda uqu ešläre", in: *Tormïš*, 1916, No. 435; "Orenburg vilayäte möselmanlarï häm zemstvo", in: *Tormïš*, 1916, No. 439.

70 Ġ. Ždanov, "Awïlda räsmi kötepxanä aču", in: *Vaqït*, 1913, No. 1136, 19. Februar.

71 "Šanyavski universitetïnda yäš tatar häy'äte", in: *Tormïš*, 1916, No. 475, 12. Juni.

72 "Ufa zemstvo upravasïnïŋ möräğäğati", in: *Tormïš*, 1916, No. 438.

73 Z. Yeŋgalïčev, "Sarïtau zemstvosïnïŋ xalïq mäğarife xaqïnda kiŋäš mäğlese", in: *Süz*, 1916, No. 69.

vernement-*zemstvos* bezüglich der Eröffnung von Bibliotheken für die tatarische Bevölkerung des Gouvernements untätig sei. Deshalb beschloß man, Vertreter aus Samara nach Ufa zu schicken, damit sie sich mit den dort gemachten Erfahrungen vertraut machen konnten.[74] Aufgrund der Schwierigkeiten, die durch den Krieg entstandenen, konnte dieser Plan jedoch nicht realisiert werden.

Neben den wohltätigen und kulturell-aufklärerischen Gesellschaften sowie den *zemstvos* leisteten auch die Berufsgesellschaften, die bei den Tataren seit 1907 entstanden, ihren Beitrag zum Bibliothekswesen. Der Verband der tatarischen Kommissionsverkäufer (russ. *obščestvo prikazčikov*) in Kasan spielte beispielsweise eine führende Rolle bei der Eröffnung von Bibliotheken, womit er natürlich auch im professionellen Interesse der Verbandsmitglieder handelte. Ähnlich agierten die Verbände in Orenburg, Ufa, Troick, Kustanay, Sterlitamak und in anderen Städten.[75]

Eine ganz andere Art von Bibliotheken stellten die Büchersammlungen in den Moscheen und Medresen dar. Noch lange nach Einführung der Druckerei in arabischer Schrift in Kasan und selbst während der stürmischen Entwicklung des tatarischen Druckereiwesens zu Beginn des 20. Jahrhunderts ging an den Mekteps und Medresen die Produktion von Handschriften weiter.[76] Wie Ğamāladdīn Validi mitteilt, "lagen oder saßen die Studenten [in ihrer Freizeit] bei ihren Kisten und arbeiteten friedlich an den Abschriften von Büchern (...)."[77] Noch im Jahre 1909 erstellte ein Aḥmad an-Naṣrī (Nasretdinov) aus dem Dorf Barangi (*Uržumskiy uezd*, Gouv. Vyatka) eine Anleitung zum korrekten Abschreiben von Handschriften mit dem Titel *Adab al-kātib*.[78]

Zunächst haperte es jedoch an einer systematischen Organisation der tatarischen Medresenbibliotheken. Erste Versuche in diese Richtung wurden zwischen 1905 und 1907 unternommen. Während der Revolution entstanden verschiedene Komitees sowie Verbände von Medresenschülern (*šäkerd*s).

---

74 Möxbereŋez, "Samar gubernasï zemstvolarï vä möselmanlar", in: *Süz*, 1916, No. 76, 4. August.

75 I. Rämi, "Ädäbi süzlek", in: *Tatarstan*, 1993, No. 11, S. 63.

76 M.A. Usmanov, "Tradicii tatarskoy rukopisnoy knigi", in: *Slovo o knige* - Materialï naučno-praktičeskoy konferencii, posvyaščennoy 270-letiyu tatarskoy pečatnoy knigi, Kasan 1994, S. 29.

77 Dž. Validi, *Očerk istorii obrazovannosti i literaturï povolžskix tatar*, Petrograd 1925, S. 14.

78 ORRK NB KGU, Ms. 2203 T.

Sie organisierten im März 1906 in Kasan eine Versammlung, an der Lehrer von allen Medresen der Stadt teilnahmen. Auf dieser Versammlung wurde eine Petition mit sieben Punkten erarbeitet, in denen besonders die Nöte der Schüler berücksichtigt wurden. Ein Punkt war die Forderung, in jeder Medrese eine systematisierte Bibliothek einzurichten.[79] Ähnliche Wünsche der Jugend fanden auch in den tatarischen Lehrerorganisationen ihr Echo, die ebenfalls während der revolutionären Ereignisse entstanden. Die größte Organisationen dieser Art in Kasan trug die Bezeichnung *Näšr-i mäġārif* ("Verbreitung der Aufklärung") und war im Jahre 1906 entstanden. Sie machte es sich zur Aufgabe, überall für Tataren öffentliche Bibliotheken und Lesesäle einzurichten. Diese Gesellschaft berief vom 10. bis zum 13. August 1906 in Kasan eine Versammlung ein, um die tatarischen Lehrer des Wolga- und Uralgebiets zu vereinigen und gemeinsam Probleme der schulischen Ausbildung zu diskutieren. Auf der Versammlung wurde festgestellt, "daß eine flächendeckende Eröffnung von Bibliotheken zu den vorrangigsten Aufgaben der Lehrergesellschaft gehört".[80] Neben dieser Deklaration stellte man auch eine Bücherliste als Empfehlung für Schulbibliotheken zusammen. In diese Liste fanden auch die Werke vieler tatarischer Autoren Eingang, darunter Rizaetdin Fäxretdin, Qäyum Nasiri, Ġabdullah Bubi, X. Fäyezxanov, F. Xalidi, M. Ġafuri, F. Kärimi, Ġ. Isxaqi, Š. Költesi, H. Maqsudi, X. Ġabaši und I. Xalidi.[81]

Schon 1902 richteten die Herausgeber und Buchhändler Möxämmätġali und Ġabdelväli Äxmätullin in Kasan eine Buchhandlung ein, die sie *Kötepxānä-yi ibtidāʾī* ("Grundschulenbibliothek") nannten. Sie befaßten sich in der Hauptsache mit der Herausgabe und dem Vertrieb von Lehrbüchern und Unterrichtswerken für Grundschulen und Bibliotheken. Mit ihrem Verlag *Sabax* ("Der Morgen") und der Druckerei *Ömit* ("Die Hoffnung") nahmen die Brüder Äxmätullin auf dem tatarischen Buchmarkt des 20. Jahrhunderts in ihrem Bereich eine führende Position ein.[82] Die Firma bot eine thematische Klassifizierung der bei ihnen herausgegeben Bücher an. A.G. Karimullin zitiert sie in seinen Untersuchungen über das Buchwesen bei den Tataren folgendermaßen:

1. Bücher zum Lesenlernen (*azbuka / alifbā*),

---

79 M. Fazlullah, "Tatar yäšläre xäräkäte tarixïna material", in: *Beznең yul*, 1925, No. 3, S. 119.

80 "Möġallimlär ğïyïlïšï", in: *Qazan möxbire*, 1906, No. 132, 13. August; No. 133, 14. August.

81 *Möġallimlärä nämünä*, Kasan 1906, S. 10.

82 A.G. Karimullin, *Tatarskaya kniga načala XX veka*, Kasan 1974, S. 120.

2. Lesebücher in tatarischer Sprache,
3. spezielle Lesebücher für Mädchen,
4. historische und geographische Bücher,
5. Bücher über Morphologie und Syntax der arabischen Sprache,
6. Bücher über die Muttersprache und über Rechtschreibung,
7. Bücher über Morallehre,
8. Bücher für Schulbibliotheken,
9. Bücher über einzelne Handwerksgattungen und Wissenssparten,
10. geographische Karten und ähnliches.[83]

Später begründete der Verlag *Sabax* eine neuartige Serie, die sich *Yaŋa mäktäp kötepxanäse* ("Bibliothek der Neuen Schule") nannte. Sie umfaßte alle Arten von Wissenssparten und auch Übersetzungen literarischer Werke und richtete sich nicht nur an die studierende Jugend, sondern auch an andere Schichten der Bevölkerung. In der Druckerei *Ömit* wurden außerdem tatarische pädagogische Zeitschriften für Kinder wie *Aq yul* ("Der lichte Weg"), *Balalar dönyasï* ("Welt der Kinder") und *Mäktäp* ("Die Schule") gedruckt.[84]

Für eine Reihe tatarischer Herausgeber und Buchhändler war es eine Sache der Ehre, Bücher für Schulbibliotheken zu stiften; das kann man unter anderem an Dankesschreiben der Bibliotheks- und Schulleiter mitunter auch der Schüler selbst ablesen. Im Jahre 1913 schickten die Schüler der *Söläymaniyä*-Schule im Dorf Šaġïr (Gouvernement Tomsk) einen Brief an die Zeitung *Vaqït*, in dem sie den bekannten tatarischen Herausgebern, den Brüdern Kärimov, sowie dem Verlag *Millät* ("Die Nation") für die Bücher dankten, die diese der Schulbibliothek gestiftet hatten.[85]

In einigen Schulen hatte man bestimmte Methoden entwickelt, um materielle Unterstützung für die Bibliotheken zu gewinnen. So organisierten die Lehrer der tatarischen Schule von Moskau während des *mawlid*-Feiertages (dem Geburtstag des Propheten Muḥammad) den Verkauf von Festtagsprogrammen, welche von den Schülern selbst hergestellt worden waren; mit dem Erlös konnte der Bestand der Schulbibliothek erheblich erweitert werden.[86]

---

83 *Ibid.*, S. 128.
84 *Ibid.*, S. 128-129.
85 A. Ġabidov, "Täšäkker", in: *äl-Islax*, 1908, No. 20, S. 12; "Täšäkker", in: *Qazan möxbire*, 1906, No. 36, 13. Februar; "Idarägä mäktüplär [Tomsk gubernasï]", in: *Vaqït*, 1913, No. 1117, 26. Januar.
86 Š. Yaġqubov, "Äsädullayev mäktäbendä balalar kötepxanäse", in: *Süz*, 1916, No. 26, 26. Februar.

Fortschrittliche Vertreter der tatarischen Öffentlichkeit maßen dem Problem der Schulbibliotheken großes Gewicht bei.[87] Sie arbeiteten insbesondere an der Systematisierung der Bibliotheksbenutzung, um der Jugend auch nach Schulabschluß weiterhin die Bibliothekenbenutzung zu ermöglichen.[88] "Nur dann", heißt es in einem Artikel, "wird unsere Jugend zu Löwen der Nation werden."[89]

Die Bibliothek der bekannten Kasaner *Möxämmädiyä*-Medrese hatte einen eigenen Bibliothekar.[90] In der Orenburger *Xösäyniyä*-Medrese führte die Bibliothek unter anderem Bücher in tatarischer, russischer, arabischer, türkischer, persischer, englischer, deutscher und französischer Sprache.[91]

In der Bibliothek der alten Medrese von Sterlibaševo, die bereits seit den zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts bestand,[92] verfügte man an der Wende des 20. Jahrhunderts über einen Bestand von nahezu 14.000 handschriftlichen oder gedruckten Büchern.[93] Hier gab es auch Handschriften, die schon im 15. und 16. Jahrhundert abgeschrieben worden waren; diese zogen unter anderem auch die Aufmerksamkeit des Orientalisten V.V. Bartol'd auf sich, der Sterlibaševo im Jahre 1913 besuchte.[94] An Bibliotheken wie jener der Medrese von Tumutuk (tat. Tïmïtïq, heute *Aznakaevskiy rayon*, Tatarstan) organisierte man auch Literaturabende, die in der Bevölkerung großen Anklang fanden.[95] Die Schüler der *Ġallamiya*-Medrese im Dorf Tukay (Kreis Orenburg), der eine für damalige Verhältnisse gut ausgestattete Bibliothek zu Verfügung stand, veranstalteten im Februar 1913 einen Gedenkabend zum Gedächtnis des gerade verstorbenen türkischen Schriftstellers Aḥmed Midḥat.[96]

---

87 Mädräsä idaräse, "Mädräsä-i Qasimiyä kötepxanäse", in: *Äxbar*, 1908, No. 21.
88 Š. Kamal, "Mäktäp kitaplarï häm kitaplar arasïnda", in: *Vaqït*, 1910, No. 678, 9. Oktober; Ä. Aliyev, "Mäktäp kötepxanäse", in: Süz, 1916, No. 21, 12. Februar.
89 Č., "Awïlga kötepxanä", in: *Äxbar*, 1906, No. 35.
90 "Qazan xäbärläre", in: *äl-Islax*, 1908, No. 21, S. 9.
91 M. Räximqulova, L. Xämidullin, "Xösäyniyä mädräsäse", in: *Mädräsälärdä kitap kištäse*, Kasan 1992, S. 99.
92 M. Tuqayev, *Tarix-i Estärlebaš*, Kasan 1899, S. 8.
93 Z. Zäynullin, "Estärlibaš mädräsäse", in: *Mädräsälärdä kitap kištäse*, Kasan 1992, S. 184; Ġ. Ġomärov, "Beznең yaqlarda täüge kitapxanä", in: *Lenin yulï* (KPSSnïң Estärlebaš rayon komitetï häm Bašqort ASSRï xezmät iyäläre deputatlarïnïң rayon sovetï organï), 1975, No. 25, 27. Februar.
94 "Estärlibašta professor Bartol'd", in: *Vaqït*, 1913, 9. Juni; A.G. Kudašev, B.X. Ġaniev, "Kollekciya vostočnïx pečatnïx i rukopisnïx knig iz sela Sterlibaševo", in: *Yužnoural'skiy arxeografičeskiy sbornik*, vïpusk I, Ufa 1973, S. 393-394.
95 Ġ. Išmoratov, "Awïllarda - Tïmïtïq", in: *Tormïš*, 1915, No. 194, 26. Februar.
96 Ġ. I., "Orenburg öyäze", in: *Vaqït*, 1913, No. 1134, 16. Februar.

In ländlichen Gegenden fungierten die Bibliotheken auch als Klubs. Neben den bereits erwähnten Lesungen führte die Jugend hier auch Theaterstücke auf. Im Jahre 1916 feierte die Gemeinde des Dorfes Kargalï (Gouvernement Ufa) im Lesesaal ihrer Bibliothek den "Tag des Baumpflanzens". Nach einer Vorlesung über das Pflanzen von Bäumen setzte die gesamte Gemeinde das Gelernte auch in die Tat um.[97]

Im Dorf Imankul des Kreises Orenburg veranstaltete die wohltätige Gesellschaft jeden Freitagabend Lesungen zu vorwiegend ökonomischen und landwirtschaftlichen Themen. Als Referent trat ein Lehrer namens Möxämmätkamal auf, der am Beispiel europäischer Länder, insbesondere Finnlands, erklärte, daß die Europäer dank ihrer hohen landwirtschaftlichen Technik hohe Ernten erzielten und deshalb die Überschüsse für den Export verwenden könnten.[98]

Die Frauenzeitschrift *Söyembikä* veröffentlichte im August 1914 die euphorische Beschreibung eines Literaturabends, der speziell für Frauen der Stadt Astrachan im Saal einer dortigen wohltätigen Gesellschaft durchgeführt worden war. Der vierstündige Abend sei damit ausgeklungen, daß vier- bis fünfjährige Kinder das Gedicht *Tuġan tel* ("Heimatsprache") von Ġabdullah Tuqay rezitierten. Im kulturellen Leben der Astrachaner Tataren war dies ein besonderes Ereignis.[99]

Doch diese Entwicklungen begannen bereits im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts und erfaßten die gesamte tatarische Kultur und Literatur. Auch der tatarische Buchdruck und Buchhandel entwickelte sich beständig weiter.[100] Nach Angaben von Karimullin arbeiteten in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts bereits um die 120 Personen in den tatarischen Druckereien von Kasan.[101]

Überall entstanden wohltätige Vereine und Gesellschaften, die sich auch die Verbreitung von Büchern zum Ziel gesetzt hatten. Dazu zählten die Gesellschaft "Morgenröte" (*Taŋ*) in Kasan, die Gesellschaft für Literatur, Handwerk und Kunst (russ. *Obščestvo literaturï, remesla i isskustva*) und die Gesellschaft für tatarische Musik und tatarisches Drama (russ. *Obščestvo tatarskoy muzïki i dramï*) in Orenburg, die Gesellschaft der muslimischen Progressiven von Kasimov (russ. *Kasimovskoe obščestvo musul'man pro-*

97 Š. Sünčäläy, "Mäktäp tïšïnda mäġarif", in: *Süz*, 1916, No. 67, 26. Juni.
98 Z. Mäġazi, "Yaŋa maġišätkä ber adïm", in: *Vaqït*, 1912, No. 932, 1. März.
99 Möxbir, "Ästerxanda xatïn-qïzlar öčen maxsus uqu kičäse", in: *Söyembikä*, 1914, No. 8, S. 9-11.
100 Vgl. Karimullin, *Tatarskaya kniga načala XX veka.*
101 A.G. Karimullin, *Tatarskaya kniga poreformennoy Rossii*, Kasan 1983, S. 163.

*gressistov*) und die Gesellschaft "Islam und Aufklärung" (russ. *Islam i prosveščenie*) in Petersburg.[102] Eine Genossenschaft namens "Goldene Ähre" (*Altïn bašaq*), die auf die Herausgabe und Verbreitung gesellschaftspolitischer Literatur spezialisiert war, wurde nach dem Februar 1917 in Kasan gegründet.[103] Im Gouvernement Ufa existierte 1913 an der Bahnstation Nikolo-Berzovka des Kreises Birsk eine Genossenschaft für Buchhandel, die den Namen *Qäryä kötepxanäse* ("Dorf-Bibliothek") trug und vor allem Schulbücher, Lehrmaterial und Schreibwaren an die Bevölkerung verkaufte.[104]

In den Beständen der tatarischen öffentlichen Bibliotheken nahmen literarische Werke den größten Raum ein. Populärwissenschaftliche Bücher, insbesondere zu Geschichte, Geographie, Philosophie und Theologie kamen an zweiter Stelle. Religiöse Literatur gab es in den städtischen Bibliotheken indes verhältnismäßig wenig. Fast ein Drittel aller dort vorhandenen Bücher waren auf russisch abgefaßt (einschließlich der aus dem Französischen, Englischen oder Deutschen ins Russische übersetzten Werke). Die Quellen zeigen, daß es in den Bbiliotheken neben den Druckwerken auch noch Handschriften gab, die aus dem Volk gestiftet worden waren.[105] So übergab beispielsweise ein gewisser Täüfiq Äfände im Jahre 1916 der muslimischen Abteilung der Kasaner Stadtbibliothek einen handschriftlichen Sammelband *Xamsä* mit acht Miniaturen und drei Werken des bekannten persischen Dichters Xosraw-i Dihlawī (1253-1325). Einer Mitteilung in der Zeitschrift *Šura* zufolge gelangte Täüfiq während seines Aufenthaltes in Chiva an dieses Manuskript, und der Sammelband selbst war zwischen 990/1582 und 992/1584 in Herat abgeschrieben worden.[106]

Einen wichtigen Platz in den Bibliotheken nahm auch die Presse ein. In den Statuten vieler Bibliotheken war bereits festgelegt, welche Zeitungen und Zeitschriften abonniert werden sollten. Die muslimische Abteilung der Kasaner Stadtbibliothek abonnierte beispielsweise zweiundvierzig Zeitungen

---

102 ["Bu köndä Qazanda tatarlar..."], *Qazan möxbire*, 1905, 24. November; "Orenburg xäbärläre", in: *Vaqït*, 1906, 14. Oktober; "Möselman muzïka vä drama ğämğïyäte", in: *Aŋ*, 1917, No. 2, S. 28; *Ustav Kasimovskogo obščestva musul'man-progressistov*, Kasimov, 1908, S. 3-4; *Islam vä mäğarif isemendä möselmanlarïnïŋ xäyrat häm näšre mäğarif ğämğïyätenеŋ ustavï*, Petrograd, 1916.

103 "Siyasi kötepxanä", in: *Söyembikä*, 1917, No. 13-14 (zweite Umschlagseite).

104 "Qäryä kötepxanäse", in: *Yoldïz*, 1913, No. 1022, 15. August.

105 ORRK NB KGU, Ms. 552 F.

106 "Iske äsärlär", in: *Šura*, 1916, No. 20, S. 494.

und Zeitschriften, die in verschiedensten Sprachen an Orten wie Kasan, Moskau, Sankt Petersburg, Orenburg, Nižniy Novgorod, Samara, Baku, Astrachan, Ural'sk, Ufa, Tiflis, Baxčisaray, Istanbul und Kairo erschienen. Die Bibliothek von Čelyabinsk bezog im Jahre 1915 achtunddreißig verschiedene Titel. Die tatarische Bibliothek von Petropavlovsk, die 1909 gegründet worden war, hatte 1911 ungefähr dreißig tatarische und russische Periodika abonniert.[107] Die muslimische Abteilung an der D.D. Smïšlyaeva-Bibliothek von Perm erhielt 1910 insgesamt dreizehn Zeitungen und neun Zeitschriften, die unter anderem auch aus Paris, Qulğa (Ost-Turkestan) und Istanbul stammten.[108] Die muslimische (tatarische) Bibliothek in Xarbin führte 1912 dreiunddreißig russische und tatarische Zeitungen und Journale aus Rußland.[109] Es sei noch erwähnt, daß einige Bibliotheken, beispielweise die in Čelyabinsk, auch spezielle Zeitschriften zum Bibliothekswesen wie *Bibliotekar'* und *Knižnaya letopis'* ("Bücherchronik") bezogen.

Die Jahresberichte der wohltätigen Gesellschaften zeigen, welch wichtigen Posten die Zeitschriften ausmachten. Dem Bericht der Orenburger muslimischen wohltätigen Gesellschaft für die Jahre 1909, 1910 und 1912 zufolge gab man in diesem Zeitraum für Zeitungen und Zeitschriften insgesamt 227 Rubel 98 Kopeken aus, während der Etat zur Anschaffung von Büchern nur 158 Rubel 83 Kopeken betrug.[110] Viele Bücher und Periodika gelangten zudem als Geschenke in die Bibliothek.

Der Streit darum, welche Titel abonniert werden sollten, verdeutlicht die verschiedenen Tendenzen innerhalb der tatarischen Gesellschaft. So drückten die Anhänger des religiösen Journals *Din vä maġišät* ("Religion und Leben") ihren offenen Unmut darüber aus, daß eine Reihe tatarischer Bibliotheken es ablehnte, diese Zeitschrift zu abonnieren.[111] Die Leitung der Troicker Bibliothek Näğat ("Die Rettung") entschied im Dezember 1912, das Abonnement für die Zeitung *Russkoe slovo* ("Das russisches Wort") zu kündigen, da das Blatt gegenüber den Muslimen tendenziöse Materialien veröffentlichte.[112]

---

107 "Obzor žizni musul'man", in: *Musul'manin*, 1911, No. 6-7, S. 280.

108 *Otčët Permskogo musul'manskogo kul'turno-èkonomičeskogo i blagotvoritel'nogo obščestva za 1910 god*, Perm' 1911, S. 18.

109 Ğ. Äxmädi, "Mañğuriyä äxväle", in: *Vaqït*, 1912, No. 932, 1. März.

110 *Otčët Orenburgskogo Musul'manskogo obščestva za 1909 god*, Orenburg 1910, S. 24; *Otčët Orenburgskogo Musul'manskogo obščestva za 1910 god*, S. 21; *Otčët Orenburgskogo Musul'manskogo obščestva za 1912 god*, S. 33.

111 Ğabdullah, "Qiraätxanälär xaqïnda", in: *Din vä mäġišät*, 1917, No. 12, S. 137; X. Safvanov, "Qiraätxanälär xaqïnda", in: *Din vä mäġišät*, 1917, No. 19, S. 187-188.

112 "Näğat kötepxanäse", in: *Qoyaš*, 1912, No. 12, 20. Dezember. Siehe auch: "Tatarlarnïŋ rus gazetalarïna xäzerge qaraši", in: *Yalt-yult*, 1913, No. 51 (erste Umschlagseite).

Die Bibliotheken wurden durch jährliche Mitgliedsbeiträge sowie durch einmalige Spenden, jährliche Zuwendungen von Einzelpersonen und Einrichtungen, durch wohltätige und kulturell-aufklärerische Gesellschaften sowie durch *zemstvos* finanziert. Tatarische Buchhändler räumten den Schulbibliotheken und wohltätigen Gesellschaften beim Bücherkauf Rabatte ein.[113] Um dem chronischen Geldmangel zu begegnen, wurde es schnell üblich, auch Theateraufführungen, literarische und musikalische Abende und sogar Filmvorführungen zu veranstalten.[114] Während des Ersten Weltkrieges wurde die Finanzlage noch prekärer. Die Moskauer muslimische wohltätige Gesellschaft hatte beispielsweise zusätzliche Ausgaben, da sie Flüchtlingen – litauischen Tataren – Unterstützung leistete. Doch infolge einer scharfen Diskussion wurde auf Betreiben des bekannten Schriftstellers Ġ. Isxaqi und von R. Baytiryakov entschieden, die vorgesehene Summe tatsächlich für die Bibliothek aufzuwenden.[115]

Die tatarischen Bibiliotheken wurden nicht nur von Tataren, sondern auch von Juden, Russen, Baschkiren, Kasachen und Vertretern anderer Nationalitäten genutzt. Unter den Stiftern und Mitgliedern auf Lebenszeit der muslimischen unentgeltlichen Bibliothek von Čelyabinsk findet man Namen wie Peterson, Al'tšuller, Berger, Ėpšteyn, Fal'dšteyn und Gurevič. Auch die tatarische Bibliothek in Xarbin wurde regelmäßig von Russen und Juden besucht.[116]

Die Benutzungsordnung der tatarischen Bibliotheken hatte im Vergleich zu den russischen einige Besonderheiten, die zum Teil konfessionell bedingt waren. So standen tatarische Bibliotheken ihren Lesern täglich außer an muslimischen Feiertagen offen. Infolgedessen war die muslimische Abteilung der Kasaner Stadtbibliothek im Jahre 1915 nur an insgesamt 14 Feiertagen geschlossen.[117] Dazu kamen noch andere Eigenheiten; so hatte die Bibliothek des "Orientalischen Klubs" (*Šärïq klubï*) in Kasan beispielsweise ihren Statuten gemäß täglich von 19 bis 22 Uhr geöffnet; an Tagen, an denen

113 Karimullin, *Tatarskaya kniga načala XX veka*, S. 280.

114 Qormaši, "Almata xäbärläre", in: *Vaqït*, 1912, No. 951, 8. April.

115 S. Yaġgubov, "Ğämğïyät-i xäyriyä ğïyïlïšï", in: *Süz*, 1916, No. 26, 26. Februar.

116 *Otčët Čelyabinskoy musul'manskoy bezplatnoy narodnoy biblioteki-čital'ni - Za 1915 god*, Ufa 1916; Ġ. Äxmädi, "Manğuriyä äxväle", in: *Vaqït*, 1912, No. 932, 1. März; idem, "Manğuriyä äxväle", in: *Vaqït*, 1912, No. 947, 1. April; Ġ. M., "Xarbindan mäktüb", in: *Tormïš*, 1916, No. 411, 7. Februar.

117 *Otčët o deyatel'nosti i sostoyanii Kazanskoy Gorodskoy Obščestvennoy biblioteki za 1915 god*, Kasan 1917, S. 74.

Theateraufführungen und literarische und musikalische Abende veranstaltet wurden, verlängerte man die Öffnungszeiten sogar bis 1 Uhr nachts.[118]

Ein anderes Problem war der Bibliotheksbesuch von Frauen. Da es damals nicht für sittsam galt, daß sich eine Muslimin in Gesellschaft fremder Männer bewegte, rang man sich dazu durch, an bestimmten Tagen die Bibliotheken nur für Frauen zu öffnen. Eine Gruppe von Tatarinnen aus Kasan reichte bereits 1905, das heißt vor der Eröffnung der muslimischen Abteilung der Städtischen Bibliothek, eine Petition beim Stadtoberhaupt ein, in dem sie darum bat, an bestimmten Tagen die Stadtbibliothek besuchen zu dürfen. Ihr Gesuch blieb bis 1913 ohne Antwort, erst dann wurde die Frage entschieden. Die Damen erhielten die Erlaubnis, die Bibliothek am Sonntag von 12-16 Uhr zu besuchen.[119] Unter den Benutzern der Bibliothek von Novo-Karamalinsk im Kreis Sterlitamak befanden sich 40 tatarische Frauen. Angesichts der damaligen Lebensbedingungen für muslimische Frauen muß man darin ein erfreuliches Phänomen sehen. Indes blieb weiblichen Lesern die Bibliothek meist verschlossen, bis auf einen bestimmten Tag, an denen die Männer keinen Zutritt hatten.[120] In anderen Bibliotheken ging man ähnlich vor, ohne daß jedoch eine einheitliche Handhabung der allgemeinen Besuchsregeln festgelegt werden konnte.[121]

In einigen öffentlichen Bibliotheken wie der *Näğat* von Troick wurden die Bücher an den "Frauentagen" auch von weiblichem Personal ausgegeben.[122] Einige tatarische Feministinnen protestierten jedoch gegen diese Regelung.[123]

Von den ersten politischen Organisationen und Bewegungen waren ebenfalls mehrere um die Einrichtung eigener Bibliotheken bemüht, gleich ob auf legaler oder illegaler Basis. Das bezeugt beispielsweise eine Mitteilung, die der Leiter der Gendarmerie des Gouvernements Ufa am 28. Dezember 1910 dem Polizeidepartement für spezielle Aufgaben (russ. *Departament policii po osobomu otdelu*) sowie den Verwaltungen der Gendarmerie und des Geheimdienstes von Kasan, Baku, Perm', Moskau, Sankt Petersburg, Tobol'sk und Tyumen' sandte: "Die muslimischen Studenten der Städte

---

118 *Qazanda Šärïq qlubï kötepxanäsendän alïnğan kitap vä ğazitlärne yazu öčen däftär häm šul xaqta qağidälär*, Kasan 1913, S. 5.

119 M.X. Delešova, *Na yazïke duši*, Kasan 1989, S. 27.

120 B.Z., "Bibliotečnoe delo v Ufimskoy gubernii", in: *Bibliotekar'*, 1915, tom VI, S. 42.

121 "Estärletamaqta kötepxanälär xaqïnda ğiyïlïš", in: *Tormïš*, 1915, No. 198, 4. März; K. Mortazin, "Qarman awïlïnïŋ waq burïč širkäte", in: *Tormïš*, 1916, No. 434, 20. März.

122 "Qiraätxanä idaräse", in: *Aqmulla*, 1913, No. 32, viertes Umschlagblatt.

123 Zäkiyä, "Qazandağï Kötepxanä-i islamiyä vä xatïn-qïzlar", in: *Söyembikä*, 1915, No. 5, S. 96-98.

Sankt Petersburg, Moskau und Kasan haben eine Organisation gegründet, um die Nationalbewegung unter den Muslimen zu unterstützen. Die genannten Städte stehen miteinander in Kontakt. In Moskau haben ungefähr 30 Studenten einen Raum, wo sie sich versammeln, und sie haben auch eine eigene Bibliothek."[124] In dieser Zeit ändern auch die Privatbibliotheken ihr Gesicht. So befanden sich unter den 100 Büchern in der Bibliothek des Publizisten G. Mostafin auch Werke sozial-demokratischen Inhalts.[125]

Nach der Februarrevolution entstand in Kasan am 17. März 1917 eine für damalige Verhältnisse starke und einflußreiche nationale Organisation, das *Kazanskiy musul'manskiy komitet*. Dieses muslimische Komitee vermochte es innerhalb kürzester Zeit, einige Dutzend Broschüren zu aktuellen Fragen herauszugeben, um seine allgemeinen demokratischen Forderungen zu verbreiten. Es errichtete auch eine eigene Bibliothek im Komitee-Gebäude.[126] Das ebenfalls 1917 entstandene Vorläufige Zentralbüro der Musliminnen Rußlands (russ. *Vremennoe central'noe byuro musul'manok Rossii*) erarbeitete ein umfangreiches Programm der muslimischen Frauenbewegung, das den politisch-juristischen, den ökonomischen sowie den familiären Bereich umfaßte. Das "Zentralbüro" legte auch großen Wert auf kulturell-aufklärerische Aktivitäten unter den Musliminnen; zu diesem Zwecke rief es zur Gründung von Bibliotheken und Lesesälen auf, und wo dies nicht möglich war, ermunterte es, Bücher, Broschüren, Zeitschriften und Zeitungen unter der Adresse irgendeines Mitglieds der Muslimischen Frauenkomitees zu abonnieren.[127]

Mit Beginn des ersten Weltkrieges wurden Tausende und Abertausende von Tataren in die zaristische Armee eingezogen und an die Front geschickt. Im Zusammenhang damit tauchte das Problem auf, wie man ihren geistigen und national-religiösen Bedürfnissen nachkommen könnte. In den ersten Kriegsjahren gab es in Krankenhäusern und Lazaretten nicht genügend islamische Literatur, von der Front ganz zu schweigen. Ġabdelqadir Xubbixoğauġlï, der als Militär-Imam Dienst leistete, schrieb, "daß man dank der Anstrengungen des Herrn Mufti den muslimischen Verwundeten einen kleinformatigen Koran und andere Bücher und Broschüren austeilt. Wir sind

---

124 Zitiert aus: R.I. Nafigov, *Formirovanie i razvitie peredovoy tatarskoy obščestvenno-političeskoy mïsli (Očerk istorii 1895-1917gg.)*, Kasan 1964, S. 399.

125 Ġ. Mansurov, *Tatar provokatorlarï*, Moskau 1927, S. 50-51.

126 "Möselman komitetïnïŋ säyasi vä iqtisadi mäsʾäläläregä ġaid qiraätxanäse", in: *Qorïltay*, 1917, No. 1, 2. Juli.

127 *Ustav Musul'manskogo ženskogo komiteta sostavlennïy Vremennïm Central'nïm organizacionnïm Byuro Musul'manok Rossii* - Iyun' 1917 g., Moskau 1917, S. 2.

ja hier aller Möglichkeiten beraubt, den Koran und andere Bücher, ja selbst irgendwelche Ausgaben einer tatarischen Zeitung zu Gesicht zu bekommen."[128]

Ein anderer Soldat, S. Ġirfanov, der sich zur Heilbehandlung in Omsk befand, beschwerte sich ebenfalls über das Fehlen einer "religiösen Erziehung" und beendete seinen langen Brief mit folgenden Worten: "Die Soldaten haben auch das Recht zu erwarten, daß unsere Wohltäter ihnen den Koran, Bücher und Broschüren schicken."[129]

Nach und nach begann man, Bücher, Zeitungen und Zeitschriften in die Krankenhäuser und Lazaretts wie auch in die Kompanien der kämpfenden Einheiten zu schicken. In tatarischen Zeitungen wurden zudem regelmäßig die Adressen von Armeeinheiten wie auch von einzelnen Soldaten bekannt gegeben, die an Lektüre in der Heimatsprache interessiert waren; außerdem wurden Dankesbriefe von Soldaten veröffentlicht, die aus der Etappe Druckwerke erhalten hatten.[130] Im Jahre 1917 begann man, in den Muslimischen Militärkomitees Bibliotheken und Lesesäle einzurichten; am 15. Juli gab es immerhin schon 56 derartige Einrichtungen an der Front und in der Etappe. Diese Bibliotheken stellten eine besondere Form der tatarischen öffentlichen Bibliotheken dar. Allein im Kasaner Muslimischen Militärkomitee gab es in den Einheiten der Kasaner Garnison 10 Lesesäle, in denen verschiedene Zeitungen und Literatur auf russisch und tatarisch zur Verfügung standen.[131]

Tatarische Soldaten organisierten ihre Bibliotheken auch in Kriegsgefangenenlagern. Während des ersten Weltkrieges befanden sich beispielsweise allein im Lager Wünsdorf bei Berlin rund 20.000 tatarische Gefangene. Eine Gruppe talentierter und engagierter Kriegsgefangener stellte eine Theatertruppe auf die Beine und führte Stücke auf. Mit den gesammelten Geldern errichtete man den verstorbenen Gefangenen ein Grabdenkmal, leistete armen Soldaten Hilfe, unterstützte die tatarische studierende Jugend in

---

128 "Ġaskärlär häm ruxanilär", in: *Tormïš*, 1915, S. 247, 22. Mai.

129 *Ibid.*

130 M. Dinislamov, "Möselman soldatlarïnïŋ üteneče", in: *Vaqït*, 1915, No. 1780, 26. Mai; Ġ. Ġirfanov, "Möselman soldatlar awazï", in: *Tormïš*, 1916, No. 512, 7. September; "Soldatlarġa büläk", in: *Tormïš*, 1916, No. 526, 7. Oktober; "Möselman soldatlarïna gazeta vä žurnallar yebärü öčen adreslar", in: *Tormïš*, 1916, No. 530, 14. Oktober; No. 535, 26. Oktober; Ä. Käsänov, "Bäyan-i täšäkker", in: *Din vä mäġišät*, 1917, No. 7, S. 79; Z. Itbayev, "Himmät iyälärendän üteneč", in: *Din vä mäġišät*, 1917, No. 21, S. 247; T. Biktimerev, "Soldatlar öčen kitablar", in: *Din vä mäġišät*, 1917, No. 32, S. 364; X. Ġarifov, "Täšäkker", in: *Din vä mäġišät*, 1917, No. 30, S. 342; "Soldat Ġomärev", in: *Din vä mäġišät*, 1917, No. 33, S. 373-374.

131 I. Yonenko, I. Tagirov, *Oktyabr' v Kazani*, Kasan 1967, S. 100.

Deutschland, richtete Deutsch- und Russischkurse ein und organisierte eine große Bibliothek für die Kriegsgefangenen.[132]

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hielten tatarische Bücher sogar in Gefängnisbibliotheken Einzug. Natürlich kann nicht von tatarischen Gefängnisbibliotheken im wörtlichen Sinne gesprochen werden. Unseren Informationen zufolge gab es jedoch in den Gefängnisbibliotheken von Orenburg und Orsk kleine Sammlungen tatarischer Bücher. In einem Zeitungsartikel aus dem Jahre 1910 berichtete ein gewisser Š. Abïzgildin, der einen Monat im Orenburger Gefängnis abgesessen hatte, daß in der dortigen Bibliothek keine tatarischen Bücher vorhanden waren, und er appellierte an seine Landsleute, hier Abhilfe für die Gefangenen zu schaffen.[133] In recht kurzer Zeit konnten durch Spenden rund 600 Bücher für die tatarischen Abteilungen der Gefängnisbibliotheken von Orenburg und Orsk beschafft werden.[134]

Kehren wir nun zu der Frage zurück, wieviele tatarische Bibliotheken vor dem Oktober 1917 existierten. Unseren Quellen zufolge arbeiteten am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Kasan folgende öffentliche tatarische Bibliotheken:

- die Bibliothek der Vaisov-Bewegung (russ. *Vaisov Božiy polk*), die von den Behörden im Jahre 1884 zerstört wurde;[135]
- die *Kötepxanä-i islamiyä*, die 1906 als Filiale der Kasaner Stadtbibliothek gegründet worden war und vor der Revolution die größte tatarische Bibliothek darstellte;[136]
- die Bibliothek des Orientalischen Klubs (*Šärïq klubï*), die 1908 ihren Betrieb aufnahm;[137]

---

132 S. Urazmanov, "Germaniyädä tatar teatrï", in: *Tatar teatrï* (1906-1926), Kasan 1926, S. 171-172.

133 Š. Abïzgildin, "Vilayät xäbesxanäsendän", in: *Din vä mäġišät*, 1910, No. 16, S. 255-256; "Mäxbüslär öčen kitaplar", in: *Vaqït*, 1910, No. 598, 30. März.

134 Š. Abïzgildin, "Törmä kitapxanäsenä dair", in: *Din vä mäġišät*, 1910, No. 18, S. 288; "Törmä kitapxanäse", in: *Din vä mäġišät*, 1910, No. 21, S. 335; No. 23, S. 360; vgl. No. 31, S. 498; Mäġazi, "Täšäkker", in: *Din vä mäġišät*, 1910, No. 28, S. 446.

135 S. Ališev, M. Mölekov, "Väisevčelär tarixïnnan", in: *Qazan utlarï*, 1989, No. 7, S. 166.

136 Ġabdraxman Bikqulov (Hg.), *Äsami köteb - Qazanda šähär kötepxanäseneŋ möselmanlar öčen ačïlġan šaġbäsendäge kitaplarïnïŋ fihriste*, Kasan 1913; *Sistematičeskiy katalog russkix knig filial'nogo (musul'manskogo) otdeleniya Kazanskoy gorodskoy publičnoy biblioteki*, Kasan 1914. Über diese Bibliothek s.a. F. Ibrahimova, "Mäġrifät yortï", in: *Qazan utlarï*, 1986, No. 8, S. 186-187.

137 "Qazan xäbärläre", in: *äl-Islax*, 1908, No. 27, S. 13; *Qazanda Šärïq klubï kötepxanäsendän alïnġan kitap vä ġazitlärne yazu öčen däftär häm šul xaqta qaġidälär*, Kasan 1913.

- die Bibliothek für die tatarischen Arbeiter der *Alafusov*-Fabrik, eröffnet 1906;[138]
- die russisch-tatarische (muslimische) Bibliothek mit Lesesaal von Ġ. Šäräf (1916);[139]
- die Bibliothek des Muslimischen Komitees (*Musul'manskiy komitet*), die im März 1917 im Gebäude der *Kazanskaya tatarskaya učitel'skaya škola* eröffnet wurde (heute *ulica* G. Tukaya, 73).[140]

Darüber hinaus scheint es in Kasan noch weitere öffentliche tatarische Bibliotheken gegeben zu haben (beispielsweise die *Näsiriyä*[141]). Die Dokumente, die das bezeugen, müssen allerdings noch überprüft werden.

Zu den öffentlichen Bibliotheken sind zudem die Bibliotheken der tatarischen Lehreinrichtungen zu rechnen. Im Jahre 1916 gab es in Kasan zehn Medresen, elf Mektebs und zehn verschiedene russisch-tatarische Lehreinrichtungen für Männer und Frauen,[142] die alle über Büchersammlungen verfügten; an der größten Medrese, der *Möxämmädiyä,* war sogar eigens ein Bibliothekar angestellt. Auch die 1876 gegründete Tatarische Lehrerschule von Kasan (russ. *Kazanskaya tatarskaya učitel'skaya škola*) besaß eine Bibliothek, die allerdings vor allem aus russischen Büchern bestand. Die an dieser Schule im Jahre 1904 gegründete Gesellschaft zur Hilfe notleidender Schüler (russ. *Obščestvo vspomoščestvovaniya nuždayuščimsya učenikam*) machte es sich zur Aufgabe, ein "Depot von Lehrbüchern und Lehrmitteln anzulegen".[143]

Die tatarischen öffentlichen Bibliotheken hatten selbstverständlich mit einer Reihe von Schwierigkeiten zu kämpfen. Sie standen ständig unter der Kontrolle der Behörden, die unter verschiedensten Vorwänden versuchten, ihre Errichtung oder ihre Arbeit zu behindern. Polizeibehörden und reaktionären Missionaren gelang es mit unterschiedlichsten Mitteln, die Schließung tatarischer wohltätiger Gesellschaften zu erwirken, welche Bibliotheken gegründet hatten und unterhielten. Auf Anweisung des Senats wurden so im

---

138 "Yaŋa kötepxanä vä qiraätxanä", in: *Qazan möxbire,* 1906, No. 102.

139 *Adres-kalendar' i spravočnaya knižka Kazanskoy gubernii na 1916 god*, Kasan 1916, S. 748.

140 "Möselman komitetïnïŋ säyasi vä iqtisadi mäsʾäläläregä ġaid qiraätxanäse", in: *Qoriltay*, 1917, No. 1, 2. Juli.

141 "Kötepxanä-i Nasiriyä", in: *äl-Islax*, 1908, No. 54, S. 4.

142 *Adres-kalendar' i spravočnaya knižka Kazanskoy gubernii na 1916 god*, Kasan 1916, S. 267-273.

143 *Ustav Obščestva Vspomoščestvovaniya nuždayuščimsya učenikam Kazanskoy tatarskoy učitel'skoy školï*, Kasan 1904, S. 4.

Jahre 1911 die Gesellschaften in Astrachan, Simbirsk, Sarapul, Stavropol', Nižniy-Novgorod, Kustanay und anderen Orten geschlossen.[144] Diese Maßnahmen betrafen selbstverständlich auch die Bibliotheken, die von solchen Gesellschaften getragen wurden. 1912 untersagten es die Behörden der muslimischen wohltätigen Gesellschaft *Täräqqïyun-i islam* ("Progressive Muslime"), in Tomsk eine Bibliothek zu eröffnen und Leseabende abzuhalten.[145] Als Grund für das Verbot gab man an, daß im Statut der Gesellschaft entsprechende Paragraphen fehlten.

Die Regierung griff gegenüber den wohltätigen Gesellschaften und ihren Bibliotheken sogar zu noch schärferen Repressionsmaßnahmen. Im Jahre 1916 ließ sie zum Beispiel

> "massenhafte Verhaftungen muslimischer Aktivisten sowie Durchsuchungen von Bibliotheken und Lesesälen durchführen. Wertvolle Bücher in tatarischer, arabischer, persischer und russischer Sprache aus der muslimischen Bibliothek von Čelyabinsk wurden konfisziert und verschwanden danach endgültig."[146]

Diese tatarische Bibliothek war bereits zuvor mehrmals durchsucht worden; so am 23. Juli 1910, nachdem man bei zehn verhafteten Muslimen aus Čelyabinsk Bücher aus dieser Bibliothek gefunden hatte.[147] Die Behörden fürchteten den kulturellen Einfluß der Tataren auf andere turksprachige Völker. Im Jahre 1911 verboten sie den Schülern der kasachischen Lehrerschule (russ. *Orenburgskaya kirgizskaya učitel'skaya škola*) unter Androhung strenger Maßnahmen, die Bibliothek der Orenburger tatarischen wohltätigen Gesellschaft zu besuchen.[148]

Auch konservative muslimische Kreise behinderten die Arbeit der wohltätigen Gesellschaften. Als Vertreter der muslimischen Wohltätigkeitsgesellschaft von Kargalï (bei Orenburg) im Jahre 1909 die Bürgerverwaltung (russ. *Meščanskaya uprava*) baten, ihr ein Stück Land für die Bibliothek zuzuweisen, wandten sich Anhänger der Zeitschrift *Din vä mäġišät* dagegen; sie behaupteten *a priori*, daß dort keine religiösen Bücher studiert werden und nur "rote Mäuler" (*qïzïl awïzlar*) die Bibliothek besuchen würden.[149] So

144 *Gosudarstvennaya Duma - Tretiy soziv - Stenografičeskie otčëti 1912 g. - Sessiya pyataya*, čast' III, Sankt Petersburg 1912, S. 979; "Obzor žizni musul'man", in: *Musul'manin*, 1911, No. 6-7, S. 279-280.

145 "1912 yïlda Tomski möselmanlarïnïŋ mädäni xäyatlarï", in: *Sibiriyä*, 1913, No. 77, 15. Februar.

146 Tagirov, *Revolyucionnaya bor'ba* (s. Fußnote 48), S. 71.

147 "Čiläbe möselman kötepxanäsen policiya tarafïndan täftiš", in: *Vaqït*, 1910, No. 653, 10. August.

148 A. Calikov, *Kavkaz i Povolž'e*, Moskau 1913, S. 179.

149 F. Säġid, "Ğämġïyatï xäyriyä közgese", in: *Din vä mäġišät*, 1909, No. 13, S. 205.

bezeichneten die konservativen Qadimisten die Ğadidisten, d.h. die Anhänger der progressiven tatarischen Bewegung des letzten Viertels des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts.

Die Bibliotheken litten zudem unter Geldmangel und verfügten über zu wenig ausgebildetes Fachpersonal, da mit Beginn des ersten Weltkriegs viele Bibliotheksleiter in die Armee einberufen wurden. Die Lage wurde noch dadurch kompliziert, daß die Mitglieder einiger wohltätiger und kulturell-aufklärerischer Gesellschaften untereinander uneins waren. Aus diesem Grunde mußten beispielsweise 1910 die Bibliotheken zweier tatarischer Gesellschaften in Astrachan geschlossen werden;[150] sie wurden erst nach sieben Jahren wieder eröffnet.

Die Bibliothekare bildeten besonders nach der Revolution von 1905-07 eine eigenständige Gruppe innerhalb der tatarischen *intelligenciya*. Die überwiegende Mehrheit der Bibliothekare übte noch eine weitere Tätigkeit aus. Einige waren gleichzeitig Schullehrer, andere hatten das Amt des Gemeinde-Imams inne, und wieder andere befaßten sich mit wissenschaftlichen Recherchen. Der Leiter der Bibliothek von Orenburg, Š.M. Širinov (Šäkirğan äs-Säğidi), rief die Leser der Zeitung *Vaqït* auf, ihm bei der Zusammenstellung von Biographien und Fotographien von Persönlichkeiten behilflich zu sein, die sich um die Verbreitung der neuen Lehrmethode unter den Tataren bemühten und noch bemühen. Ihre Namen, so meinte er, sollten in goldenen Buchstaben auf den Seiten der Nationalgeschichte festgehalten werden.[151] Aus den Reihen der Bibliothekare der Zeit vor der Revolution gingen später nicht wenige Wissenschaftler, Literaten und Künstler hervor.

Langsam entstand unter den Intellektuellen auch die Idee, eine gesamtnationale tatarische Bibliothek einzurichten. Im Jahre 1910 wandte sich der Pädagoge Ġ. Šinasi mit dem Vorschlag an die Öffentlichkeit, eine der bestehenden Bibliotheken in eine Nationalbibliothek umzuwandeln, dort Exemplare aller von Tataren herausgegebenen Druckwerke zusammenzubringen und jährlich Gesamtkataloge der Neuerscheinungen zu drucken und den übrigen Bibliotheken zuzusenden.[152] 1912 betonte auch der Redakteur der tatarischen Zeitung *Sibiriyä* V. Näüruzov die Notwendigkeit einer Na-

150 Ġ. Ibrahimov, *Äsärlär*, tom 6, Kasan 1986, S. 44-45.
151 Šakirğan äs-Säğidi, "Idarägä mäktüplär", in: *Vaqït*, 1912, No. 941, 16. März.
152 Ġ. Šinasi, "Milli kötepxanä", in: *Vaqït*, 1910, No. 566, 14. Januar.

tionalbibliothek, um Werke tatarischer Autoren zu sammeln.[153] Der politisch und gesellschaftlich engagierte Intellektuelle Ä. Maqsudi, der die Einrichtung der muslimischen Abteilung der Kasaner Stadtbibliothek angeregt hatte, schrieb in einem Artikel, daß man in Kasan ein "nationales muslimisches Museum mit angeschlossener Bibliothek" eröffnen müsse. Wenn dies geschehe, würde der Bücherliebhaber Xaği Ġabdelkärim Yunusov seine alten Bücher übergeben, der Numismatiker Ġabdräšitov wäre bereit, seine Münzsammlung zu stiften, und Möxämmädräxim Yunusov würde seinen altehrwürdigen Koran spenden.[154]

Doch im zaristischen Rußland konnte die Idee einer tatarischen Nationalbibliothek mit einer Sammlung alter Bücher und Handschriften ebensowenig umgesetzt werden wie die eines Nationalmuseums. In der tatarischen Presse wurde die Frage jedoch wiederholt behandelt.[155]

Nach dem Sturz des Zarismus unternahmen progressive Kräfte der tatarischen Gesellschaft trotz ökonomischer Krise und politischer wie gesellschaftlicher Instabilität konkrete Schritte, um das Bibliothekswesen gemäß den Anforderungen der Zeit und den Interessen der Nation neu zu systematisieren. Am 20. November 1917 wurde der *Millät mäğlese* ("Nationalversammlung") der Turko-Tataren des Wolga- und Uralgebiets konstituiert. Auch die Nationalversammlung maß dem Bibliothekswesen besondere Bedeutung bei und veröffentlichte einen Erlaß der Verwaltung für Aufklärungsfragen (*vedomstvo prosveščeniya*) vom April 1918 über die Einrichtung einer Nationalbibliothek (mit den Unterschriften des Vorsitzenden Näğib Kurbanġaleyev und der Mitglieder Ibrahim Bikqulov und Ismaġil Ütämišev).[156] Die Initiatoren wandten sich an die Öffentlichkeit, um die Bedeutung dieses Projekts zu erklären und die notwendigen Bücher und Druckwerke zu sammeln. Im April 1918 lösten die Bolschewisten jedoch die Nationalversammlung auf und konfiszierten die gerade begonnene nationale Stiftung.

---

153 Mäxmüdvaġiz [Näüruzov], "Tatar dönyası", in: *Sibiriyä*, 1912, No. 1, 29. April.

154 Ä. Maqsudi, "Möselman muzeyxanäse", in: *Yoldïz*, 1913, No. 1060, 12. November.

155 Š. Šäräf, "Asar-e ġatiqä", in: *Šura*, 1909, No. 16, S. 490-492; Ġ. Fäxretdinov, "Milli muzeyxanämez", in: *Šura*, 1909, No. 5, S. 145-147; idem, "Möselman muzeyxanäse", in: *Vaqït*, 1913, No. 1347; F. Ämirxan, "Milli kötepxanä häm muzeyxanä", in: *Qoyaš*, 1913, No. 260; M. Söläymani, "Iske kitaplar", in: *Šura*, 1915, No. 11, erste Umschlagseite.

156 "Milli kötepxanä tözü xaqïnda (färman)", in: *Qoyaš*, 1918, No. 1226, 1./14. April; "[Mäġarif näzarätendän:] Milli kötepxanä tözü xaqïnda", in: *Uqïtučï*, 1918, No. 3, S. 90-91.

Es bleibt somit festzuhalten, daß es vor dem Oktober 1917 in fast allen Städten, in denen eine mehr oder weniger große Gruppe von Tataren lebte, auch tatarische Bibliotheken gab. Zu diesen Städten gehören unter anderem Kasan, Orenburg, Moskau, Yekaterinburg, Irkutsk, Astrachan, Samara, Ufa, Ural'sk, Sarapul', Malmïž, Čelyabinsk, Kasimov, Petropavlovsk, Troick, Orsk, Kurgan und Yelabuga. Außerdem war man um die Einrichtung eines Netzes von ländlichen Bibliotheken bemüht, insbesondere in größeren Siedlungen. Es läßt sich daher ohne Übertreibung feststellen, daß alle von Tataren bewohnten Regionen zu Beginn des 20. Jahrhunderts in ein Netz verschiedenster Bibliotheken eingebunden waren (Bibliotheken wohltätiger Gesellschaften, von *zemstvo*s und Schulen sowie Bibliotheken verschiedener politischer und gesellschaftlicher Organisationen). All diese tatarischen Bibliotheken spielten eine wesentliche Rolle bei der Verbreitung weltlichen Wissens, und dies nicht nur bei den Tataren, sondern auch bei einigen anderen turksprachigen Völkern des Reiches. Sie trugen außerdem dazu bei, die Muslime mit den Literaturen und Kulturen einer Reihe von westeuropäischen und orientalischen Völkern bekannt zu machen.

Unser kurzer Abriß über die Geschichte der tatarischen öffentlichen Bibliotheken zeigt, daß die Kommunisten nach der Oktoberrevolution von 1917 ihre sogenannte Kulturrevolution nicht auf unbereitetem Boden durchgeführt haben. Das Feld war schon von Hunderten bekannten oder unbekannten aufgeklärten Intellektuellen mit der Saat des Humanismus bestellt worden. Im Konflikt mit der zaristischen Kolonialpolitik, dem russischen Beamtentum und den mittelalterlich-verknöcherten Konservativen der eigenen Gesellschaft brachten sie die tatarische Aufklärung voran.

# DIE TATARISCHE PRESSE 1905-1918: QUELLEN, ENTWICKLUNGSETAPPEN UND QUANTITATIVE ANALYSE

von

Dilara M. USMANOVA, Kasan

Die erste Nummer der ersten offiziell zugelassenen Zeitung in tatarischer Sprache erblickte das Licht der Welt am 2. September 1905. Es war die Zeitung *Nur* ("Das Licht"), die von 1905-1914 im Herzen des Russischen Reiches, in seiner Hauptstadt Sankt Petersburg erschien. Die russische Presse blickte im Herbst 1905 schon auf eine zweihundertfünfzigjährige Geschichte zurück. Schon seit einigen Jahren oder sogar Jahrzehnten erschienen Zeitungen auf aserbaidschanisch, usbekisch, kasachisch, krimtatarisch und in anderen Turksprachen. Polen, Litauer, Letten, Georgier und andere Völkerschaften Rußlands hatten ihre nationale Presse. Warum kam die Presse in tatarischer Sprache so spät auf, zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als praktisch alle Völkerschaften Rußlands, die eine schriftliche Tradition besaßen, bereits eigene nationale Zeitungen und Zeitschriften hatten? Weshalb "schwiegen" die sonst so energischen Tataren in diesem Bereich?

In den Archiven liegen etwa 30 Anträge auf Erteilung einer Erlaubnis zur Gründung einer Zeitung vor, die zwischen 1808 und dem Oktober 1905 bei den Behörden eingereicht worden sind (siehe Anlage, Tabelle 1). Im Laufe dieser einhundert Jahre versuchten Tataren und Russen aus verschiedenen Schichten der Gesellschaft, eine Presse in tatarischer Sprache zu gründen.[1] Ihr Streben stieß jedoch auf taube Ohren und die immer gleichlautende Ablehnung: "Dem Gesuch wird nicht stattgegeben". Wodurch wurde diese Reaktion des autokratischen Staates hervorgerufen?

Den Ansichten zaristischer Beamter zufolge "ist bei den Tataren die Liebe zu ihrer Religion und zu ihrer Sprache sehr weit entwickelt, und von allen

---

1 Die meisten dieser Projekte sind in der wissenschaftlichen Literatur bereits beschrieben worden. Siehe: M.K. Korbut, "Proekt pervoy tatarskoy gazeti v Kazani", in: *Vestnik naučnogo obščestva Tatarovedeniya*, Kasan 1926, No. 5, S. 106-131; Ye.I. Černïšev, "K istorii tatarskoy periodičeskoy pečati v Rossii – proekt tatarskogo žurnala `Fayda´ (`Pol'za`)", in: *Trudï obščestva izučeniya Tatarstana*, Kasan 1930, S. 129-134; Ye.O. Buškanec, "O popïtke izdaniya tatarskogo žurnala `Fayda´ v 1864 g.", in: *Iz istorii Tatarii*, Kasan 1965, S. 291-298; A.G. Karimullin, *U istokov tatarskoy knigi*, Kasan 1971; idem, *Tatarskaya kniga poreformennoy Rossii*, Kasan 1976; M.A. Usmanov, *Zavetnaya mečta Xusaina Faizxanova*, Kasan 1980; R.U. Amirxanov, *Tatarskaya demokratičeskaya pečat' (1905-1907gg.)*, Moskau 1988.

Nichtrussen (*inorodcï*, "Fremdstämmige"), die in Rußland siedeln, widerstehen die Tataren am meisten einer Assimilation mit den Russen. Die Entwicklung einer Literatur in ihrer eigenen Sprache kann deshalb nur das nationale Selbstbewußtsein bei den *inorodcï* wecken, und darüberhinaus möglicherweise auch politische Träume".[2]

Außerdem hätte die Herausgabe einer Zeitung in tatarischer Sprache auch dazu führen können, daß die über das gesamte Reich verstreuten Tataren zueinander in engeren Kontakt getreten wären. Das wäre für den russischen Staat "nicht wünschenswert" gewesen. "Im Gegenteil, je schwächer die Verbindungen zwischen den Tataren der Krim, des Kaukasus, des Kasaner Gouvernements und anderer Regionen sind, desto besser."[3]

Aus diesen Erwägungen leisteten die Behörden gegen die Gründung einer tatarischen Presse jeden nur erdenklichen Widerstand. Nationalität, Bildungsgrad, Alter oder politische Einstellung des jeweiligen Bittstellers spielten keine Rolle – man wollte grundsätzlich keine tatarische Presse zulassen.

Die russische Autokratie betrachtete die Presse seit jeher als eine Art von Gnade, die sie der Gesellschaft gewährte. Unter den Bedingungen der absoluten Monarchie konnte keine Rede von irgendwelchen Rechten, geschweige denn von der Freiheit der Presse sein. Die Lage der Presse wurde weniger von Gesetzen über Zensur und Druckwesen, sondern vielmehr von der aktuellen innenpolitischen Lage im Lande bestimmt. In Zeiten, in denen die Befreiungsbewegung besonders aktiv war, tendierte die Regierung zu Zugeständnissen im Pressewesen.

Im Herbst 1904 gab es die ersten Anzeichen für eine Liberalisierung der Innenpolitik des Landes, darunter auch der Nationalitätenpolitik.[4] Die Ansichten des bekannten Missionars und Direktors des Kasaner (Orthodoxen) Seminars N. Bobrovnikovin sind in dieser Hinsicht besonders aufschlußreich. Im Dezember 1904 schrieb er dem Leiter der Hauptverwaltung für Pressefragen (*glavnoe upravlenie pečati*), N.A. Zverev:

> "Ich war immer dagegen, eine tatarische Zeitung in Kasan zuzulassen, doch ich sehe ein, daß wir nun nachgeben müssen. Das tatarische Selbstbewußsein, das sich in der Presse ausdrückt, wächst

---

2 Central'nïy gosudarstvennïy istoričeskiy arxiv Rossiyskoy Federacii (im weiteren: CGIA RF), fond 776, opis' 12, 1894, delo 14, fol. 10 b. Das Zitat stammt aus einem Gutachten des Kasaner Gouverneurs über Š. Axmärov, der mit anderen Initiatoren im Jahre 1894 eine Genehmigung zur Gründung einer Zeitung beantragte. Das Gutachten wurde an die "Hauptverwaltung für Presseangelegenheiten" (*Glavnoe upravlenie po delam pečati*) gesandt.

3 *Ibid.*, fol. 15b.

4 In der russischen historischen Literatur als "vesna Svyatopolka-Mirskogo" bezeichnet.

> mit jedem Jahr, und mit rein mechanischen Verboten kann man es nicht aufhalten. [...] Deshalb [...] ist es vielleicht besser, eine tatarische Zeitung zuzulassen, solange dies noch in unseren Händen liegt. Dabei könnten wir die Redaktionsarbeit unter gewisse Bedingungen stellen, vor allem hinsichtlich der Sprache, dann aber auch in gewissem Maße bezüglich der [allgemeinen] Ausrichtung."[5]

Am Vorabend der Revolution spürten somit die weitsichtigeren Vertreter der machthabenden Kreise die Stimmung der Öffentlichkeit, und sie erkannten, daß man auf diesem Gebiet zu einen Wandel gezwungen war. Im Sommer 1905 wurden die ersten Zeitungen zugelassen. Am 7. Juni erteilte man Ġataullah Bayazitov aus Sankt Petersburg, am 9. Juni Kamil Motïġi-Töxfatullin aus Ural'sk und im September Säid-Gäräy Alkin aus Kasan die Erlaubnis, eine tatarische Zeitung herauszugeben. Der Antrag von Äxmät-Hadi Maqsudi hingegen wurde abgelehnt.[6] Offensichtlich hofften die Behörden, die Anzahl von Zeitungen in tatarischer Sprache auf drei bis fünf Titel begrenzen zu können, und gaben nur den "zuverlässigsten Antragstellern" ihre Zustimmung. Zudem wurde eine spezielle Kommission unter Vorsitz des Staatsratsmitgliedes D. Kobyako gegründet, in der man plante, für die nichtrussische Presse eine präventive Zensur beizubehalten.[7] Diese Pläne wurden jedoch durch die Revolution über den Haufen geworfen. Das "Manifest vom 17. Oktober" garantierte allen Völkern des russischen Reiches Pressefreiheit, wobei auch jegliche Zensur abgeschafft wurde.[8]

Schon lange vor diesem Ereignis hatten Tataren ihr Bedürfnis nach einer nationalen Presse auf andere Weise zu kompensieren versucht. Ein Weg, den sie dabei einschlugen, war die Herausgabe populärer Kalender, deren erster bereits im Jahre 1841 von Raxmätullah Ämirxanov publiziert wurde.[9]

---

5 CGIA RF, fond 776, opis' 14, 1903, delo 37, fol. 44.

6 *Ibid.*, opis' 15, 1905, delo 131, fol. 9.

7 *Ibid.*, fond 1238, opis' XVI, tom 1, S. 36-38.

8 In der Praxis wurde diese Bestimmung jedoch des öfteren verletzt, und neben der Strafzensur (*karatel'naya cenzura*) gab es auch weiterhin die vorbeugende Zensur (*predvaritel'naya cenzura*). Letztere wurde insbesondere zu Beginn des Ersten Weltkrieges intensiviert, als man die Kriegszensur (*voennaya cenzura*) einführte. Bereits zuvor zeigte sich die Leitung einiger tatarischer Zeitungen mit der vorbeugenden Zensur bewußt einverstanden, da sie ihrer Meinung nach die Zeitung vor Beschlagnahme und Geldstrafen schützte. Als im Jahre 1911 erneut die Aufhebung der vorbeugenden Zensur im Gespräch war, wandten sich deshalb die Redakteure der Zeitungen *Yoldïz* und *Koyaš* an den Vorsitzenden des Provisorischen Kasaner Komitees für Presseangelegenheiten (*Vremenniy Kazanskiy Komitet po delam pečati*), M. Pinegin, mit der dringenden Bitte, die Vordrucke der Zeitungen "aus persönlicher Gefälligkeit" weiterhin zu kontrollieren (siehe CGIA RF, fond 776, opis' 21, čast' II, 1906, delo 492, fols. 28-29).

9 A.G. Kärimullin, "Tatar kalendarlärenä 120 yel", in: *Sovet ädäbiyatï*, 1961, No. 3, S. 154-155.

Ähnliche Kalender erschienen auch in den 50er und 60er Jahren des 19. Jahrhunderts. Die größte Verbreitung erlangten jene von Qäyum Nasiri und Šäräfetdin Šähidullin.

Nasiri, übrigens auch Initiator eines der erfolglosen Projekte einer tatarischen Zeitung, brachte seinen Tischkalender über 27 Jahre heraus, von 1871 - 1897, wobei nur 24 Nummern (in den Jahren 1886, 1887 und 1895) ausgelassen wurden. Sein Kalender stellte eine Art von Zeitschrift dar, denn neben rein kalendarischen Informationen publizierte Nasiri auch umfangreiches wissenschaftliches und literarisches Material.

Šähidullin begann seine publizistische Tätigkeit zum Ende des 19. Jahrhunderts. Auf ihn gehen Kalender mit Titeln wie *Kalendar'*, *Otrïvnoy*, *Zaman* zurück. *Zaman* wurde zwischen 1900 und 1917 jährlich herausgegeben, wobei die Ausgabe für das Jahr 1901 eine Auflage von 10.000 Exemplaren hatte.[10] Ungeachtet der Auflagenhöhe waren die Kalender schnell ausverkauft und brachten ihren Auftraggebern großen Profit ein.[11]

Außer durch Kalender wurde der Mangel an Presse teilweise auch durch Almanache ausgeglichen, die einen halb-literarischen, halb-publizistischen Charakter hatten. Der berühmteste Almanach war *Mir'at* ("Der Spiegel"), dessen Herausgeber und Autor Räšit Ibrahimov war. Er erschien von 1900 bis 1909 in Kasan und Sankt Petersburg.[12]

Zu Beginn der achtziger Jahre wurde in Kasan und in einer Reihe von anderen Städten der Sammelband *Tonġïč* ("Der Erstgeborene") vertrieben, der vom Krimtataren Ismäġil Ġasprali (russ. Ismail Gasprinskiy) im Jahre 1881 in Tiflis als Vorläufer seiner Zeitung *Tärğeman* ("Der Übersetzer") herausgegeben wurde.[13]

Dem *Tärğeman* kommt ein besonderer Stellenwert zu. Er erschien in Baxčisaray zwischen 1883 und 1918 zunächst einmal, später mehrmals pro Woche und übte einen großen Einfluß auf die tatarische öffentliche Meinung aus. Der *Tärğeman* war zwar eine krimtatarische Zeitung, doch stellte er andererseits auch einen Teil des geistigen Erbes aller Turkvölker dar; ohne direkte Beteiligung und Unterstützung auch von Tataren der Mittleren Wolga wäre sein Erscheinen nicht möglich gewesen. Ismail Gasprinskiy versicherte sich auf Reisen nach Nižniy Novgorod, Kasan und in andere Städte der

---

10 Nacional'nïy arxiv Respubliki Tatarstan (im weiteren: NA RT), fond 420, opis' 1, delo 5, fols. 6-7.

11 *Ibid.*

12 Einige Forscher wie M.X. Ġaynullin und R.U. Ämirxanov bezeichnen den *Mir'at* als das erste Journal in tatarischer Sprache; siehe Ravil' Ämirxanov, "Oktyabr'gäčä čïqqan tatar waqïtlï matbuġatï", in: *Tatarstan*, 1995, No. 5/6, S. 119-130, hier 120.

13 NA RT, fond 1, opis' 3, delo 5184, fols. 42-50.

Unterstützung für seine Ideen. In Kasan war es unter anderem der "herausragende Gelehrte und Aufklärer Šihabetdin Märğani",[14] der Gasprinskiys Projekt billigte und ihn zur Ausführung seiner Pläne ermunterte. Materielle und moralische Unterstützung fand er ebenfalls bei den tatarischen Unternehmern Zakir und Šakir Rämiyev, welche später die Herausgabe der angesehenen tatarischen Zeitungen *Vaqït* ("Die Zeit") und *Šura* ("Der Rat") finanzieren sollten.

Um ihr Bedürfnis nach Presseinformationen zu stillen, abonnierten die Tataren der Mittleren Wolga auch Zeitungen in anderen orientalischen Sprachen. Die größte Popularität und Verbreitung fand neben dem krimtatarischen *Tärğeman* die aserbaidschanische Zeitung *Šarq-i Rus* ("Der russische Orient"). In diesen Zeitungen bewiesen auch tatarische Journalisten wie Fatix Kärimi, Z. Rämiyev, Riza Fäxretdin, K. Töxfätullin und Šakir Möxämmädev erstmals ihr publizistisches Können.[15] Darüberhinaus druckte die Zeitung *Šarq-i Rus* oft Mitteilungen aus Orenburg, Čistopol', Buinsk und anderen Städten ab, in denen auch größere tatarische Bevölkerungsgruppen lebten.[16]

Neben russischen Pressetiteln abonnierten die Wolgatataren auch Zeitungen und Zeitschriften aus dem Ausland, vor allem türkische und arabische. Einigen Angaben zufolge gelangten am Vorabend der Revolution von 1905 jeweils bis zu 200 Exemplare einer Ausgabe nach Kasan.[17]

Schließlich muß man noch die handschriftlichen oder hektographischen Ausgaben erwähnen, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem im Studentenmilieu verbreiteten. Sie sind vor allem aus der Memoirenliteratur bekannt. Der Einschätzung von R.U. Amirxanov zufolge erschienen von 1900 bis zum Oktober 1905, das heißt vor Entstehung der ersten legalen tatarischen Presse, mindestens 13 Zeitungen und drei Zeitschriften an den Wänden verschiedener Medresen von Städten wie Kasan, Ufa und Ural'sk.[18] Nach Verkündung der Pressefreiheit verschwanden die meisten von ihnen wieder, da sie mit den professionelleren und qualitativ hochwertigeren Ausgaben nicht mithalten konnten.

Die Verbreitung von Kalendern, Wandzeitungen und ausländischen Zeitungen zeigt, wie sehr die Tataren zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine ei-

---

14 Zitiert nach L. Klimovič, "Na službe prosveščeniya", in: *Zvezda Vostoka*, Taškent 1987, No. 8, S. 174.

15 M.X. Ġaynullin, *Tatar ädipläre (Iğat portretlari)*, Kasan 1978, S. 104-105; R.I. Nafigov, *Tukay i ego okruženie*, Kasan 1986, S. 64.

16 Ġaynullin, *Tatar ädipläre*, S. 104-105.

17 CGIA RF, fond 776, opis' 14, 1903, delo 87, fol. 44.

18 Ämirxanov, *Oktyabr'gäčä čïqqan tatar waqïtlï matbuġati.*

gene Presse entbehrten. Dieses Bedürfnis war mit der Entstehung einer politischen Öffentlichkeit und dem Anwachsen eines nationalen Selbstbewußtseins verbunden. Es bereitete den Boden für die stürmische Entwicklung der tatarischen nationalen Presse, die nach der Verkündung der langersehnten Pressefreiheit im Herbst 1905 einsetzte.

## *Periodisierung der tatarischen Presse*

Im vorliegenden Aufsatz sollen die tatarische Presse zwischen September 1905 und April 1918 vor allem in quantitativer Hinsicht untersucht und die wichtigsten Etappen und Entwicklungstendenzen bestimmt werden.

Behandelt werden jene Zeitungen und Zeitschriften, die auf tatarisch (teilweise auch mit russischer Übersetzung) von Tataren für ein tatarisches Publikum ediert worden sind.[19] Ausgaben in russischer Sprache oder in anderen Turksprachen, an deren Erscheinen Tataren mitgewirkt haben, bleiben hier unberücksichtigt, ebenso auch tatarische Ausgaben, die außerhalb der Grenzen des Russischen Reiches veröffentlicht wurden.

Die Periodisierung der Geschichte der tatarischen Presse bereitet einige Probleme. Hinsichtlich der Geburtsstunde der tatarischen Presse besteht weitgehend Einhelligkeit: *Nur* war im September 1905 die erste Zeitung, die in der Sprache der Wolgatataren erschien. Über die weiteren Etappen sind sich jedoch nicht alle Forscher einig.

Eine der ersten Periodisierungen lieferte im Jahre 1925 der bekannte Journalist Fatix Säyfi-Qazanlï. Er teilte die tatarische Pressegeschichte in vier Perioden ein:

1. 1905-1917,
2. 1917-1919,
3. von 1919 bis zum Ende des Bürgerkrieges und dem Beginn der Neuen Ökonomischen Politik (NĖP) (d.h. bis 1921), sowie
4. vom Beginn der NĖP bis zur Gegenwart des Autors (d.h. bis 1925).[20]

Fatix Säyfi-Qazanlï setzte die ideologische Ausrichtung der tatarischen Presse auf den Marxismus somit erst mit dem Ende des Bürgerkriegs an.

---

19 Die Selbständigkeit des krimtatarischen Volkes und der Wolgatataren wird gegenwärtig praktisch von niemandem bestritten. Deshalb soll die krimtatarische Zeitung *Tärğeman* im vorliegenden Aufsatz nicht mit eingeschlossen werden. Die Bedeutung und Verdienste dieser Zeitung, deren Rolle in der Geschichte des tatarischen Volkes größer war als die vieler "eigener" wolgatatarischer Titel, sollen dadurch keineswegs geschmälert werden.

20 *Qïzïl Tatarstan*, 1925, 3. Mai.

1926 gab Ismäġil Rämi (russ. Ramiev) ein "Album der tatarischen Presse" (*Tatar vaqïtlï matbuġatï albomï*) heraus. Darin verband er chronologische und thematische Gliederungsprinzipien und bestimmte drei Etappen: bis zur Revolution 1917, vom Februar bis zum Oktober 1917 und schließlich die Periode nach der Oktoberrevolution bis 1926. Während Rämi mit Blick auf die erste Etappe nur ganz allgemein von Zeitungen und Zeitschriften sprach, differenzierte er für die zweite Periode die Titel schon nach gesellschaftlicher und politischer Ausrichtung: nationalistische und bourgeoise Zeitungen bzw. Zeitschriften, sozialistische Ausgaben, Kriegsexemplare, u.s.w.

Alexandre Bennigsen und Chantal Lemercier-Quelquejay untersuchten in ihrer Monographie *La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920* (Paris, La Haye 1964) die muslimische Presse, die 1920 in Rußland erschien. Dabei stützten sie sich weitgehend auf das "Album" von Rämi, wichen jedoch von seiner chronologischen Einteilung der tatarischen Presse etwas ab. Sie unterschieden die folgenden vier Perioden:

1. 1905-1916,
2. Februar bis Ende 1917,
3. Januar bis Mai 1918,
4. vom Beginn des Bürgerkrieges bis 1920.

Innerhalb dieser Perioden unternahmen sie eine Klassifizierung der Titel nach Gruppen und Ausrichtungen.

In der sowjetischen Historiographie pflegte man lange Zeit die tatarische Presse einzig in die Zeit vor und nach der Oktoberrevolution einzuteilen. Die Untersuchungen waren zudem überwiegend dem Problem der Entstehung der sogenannten "parteilich-staatlichen sowjetischen tatarischen Presse" gewidmet.[21] Oft brechen die Untersuchungen mit dem Februar 1917 ab, so daß eine äußerst wichtige Periode, faktisch ein ganzes Jahr, äußerst schwach untersucht worden ist. Außerdem wurden aus der Zeit vor der Oktoberrevolution überwiegend diejenigen Blätter untersucht, die eine "revolutionär-demokratische" Orientierung aufwiesen.[22]

---

21 T.M. Nasïrov, *Oktyabr' i pečat' Tatarii 1917-1920 gg.*, Kasan 1975; idem, *Sozdanie sovetskoy periodičeskoy pečati v Tatarii i eë deyatel'nost' v period bor'bï za upročenie Sovetskoy vlasti (oktyabr' 1917 - seredina 1918 gg.)*, Kasan 1953; R.M. Nurullina, *"Qïzïl bayraq" ġazetasï*, Kasan 1976.

22 Amirxanov, *Tatarskaya demokratičeskaya pečat'*.

Im vorliegenden Artikel soll die tatarische Presse in Anlehnung an Benningsen und Lemercier-Quelquejay in folgende vier Perioden gegliedert werden:

1. September 1905 bis 1907,
2. 1908-1916,
3. 1917,
4. Januar bis April 1918.

Wie alle Einteilungen ist auch diese Periodisierung nicht absolut zu sehen; doch erlaubt sie, wie es scheint, am besten, die grundsätzlichen Tendenzen in der Entwicklung der tatarischen Presse im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts zu verfolgen.

## *Quantitative Entwicklung*

Insgesamt konnten bei der Arbeit in russischen Archiven und Bibliotheken 166 tatarischsprachige Pressetitel (117 Zeitungen und 49 Zeitschriften) ausfindig gemacht werden, die innerhalb des Russischen Reiches im Untersuchungszeitraum herausgegeben wurden. Das bedeutet natürlich nicht, daß alle 166 Ausgaben durchgängig und regulär von September 1905 bis April 1918 erschienen. Während einige von ihnen tatsächlich über einen längeren Zeitraum publiziert wurden, stellten andere bereits nach ein oder zwei Ausgaben ihre Arbeit ein. Einige Titel wie *Il* ("Das Land"), *äd-Din väl-ädäb* ("Die Religion und die Moral") und *Mäġlümat* ("Information") erschienen mit Unterbrechungen von bis zu einigen Jahren. Zuweilen wurde ein Titel direkt durch einen anderen abgelöst; das betraf vor allem jene Zeitungen, die von den Behörden verboten wurden.

Hinsichtlich der vier Perioden ergibt sich folgende quantitative Verteilung der Neuerscheinungen:

- zwischen 1905 und 1907 erschienen 37 neue Pressetitel (24 Zeitungen und 13 Zeitschriften),
- in den Jahren von 1908 bis 1916 kamen 39 neue Titel heraus (17 Zeitungen und 22 Zeitschriften),
- 1917 (nach der Februarrevolution) erschienen 60 neue Titel (53 Zeitungen und 7 Zeitschriften), und
- 1918 kamen 30 neue Titel ( 23 Zeitungen und 7 Zeitschriften) hinzu.

Diese Zahlen lassen vorläufige Rückschlüsse auf grundsätzliche Entwicklungstendenzen des tatarischen Pressewesens zu. Es wird deutlich, daß

während der Revolutionphasen die günstigsten Bedingungen für das Erscheinen neuer Zeitungen und Zeitschriften herrschten. In den Jahren 1905 bis 1907 erschien bei insgesamt 37 Ausgaben im Schnitt eine neue Ausgabe pro Monat; 1917 und in der ersten Hälfte des Jahres 1918 wurden im Schnitt bereits 7,5 neue Ausgaben pro Monat publiziert. In diesen Zeiten ließ die Schwäche des Staates der gesellschaftlichen Initiative viel Freiheit. Dies gilt insbesondere für den Bereich der Publizistik. Von wenigen unwesentlichen Ausnahmen abgesehen, war die gesamte tatarische Presse bis zum Frühjahr 1918 nicht staatlich, sondern entstand auf Initiative der tatarischen Öffentlichkeit und wurde mit privaten Mitteln finanziert. Der Staat wie auch russische öffentliche Organisationen spielten bei der Herausgabe tatarischer Zeitungen und Zeitschriften fast keine Rolle. Dies läßt sich zum einen durch die (bis zur Oktoberrevolution) generell ablehnende Haltung des Staates gegenüber der tatarischsprachigen Presse erklären; zum anderen aber empfand auch die tatarische Öffentlichkeit jedes staatliche Engagement, und sei es auch noch so bescheiden, als Einmischung in die zutiefst nationalen Angelegenheiten der Tataren. Unter eigenen nationalen Angelegenheiten verstanden die Tataren zuvorderst Presse, Bildungssystem und Religion. Nach der Oktoberrevolution verstärkte sich diese Haltung sogar noch, so daß eine Reihe von Blättern, die nach der Revolution von den neuen Machthabern finanziert wurden, in der Gesellschaft ein äußerst schlechtes Ansehen hatten. Hierzu gehören Titel wie *Yarlï xalïq* ("Das arme Volk"), *Čulpan* ("Venus") und andere.[23]

Die Tatsache, daß sich gerade während der Revolution die Neuerscheinungen häuften, bezeugt daß die zahlreichen neugegründeten gesellschaftlichen Organisationen, Gruppen und politischen Parteien der Tataren Presseorgane benötigten, in denen sie ihre jeweiligen Ansichten aus drücken konnten.

In den Umbruchsphasen zwischen 1905 und 1907 und besonders im Jahr 1917 trat in der tatarischen Presse neben den Informationen die Propaganda und Agitation in den Vordergrund. Eine entscheidende Rolle kommt hierbei der funktionalen Besonderheit der Zeitung zu. Im Vergleich mit der Zeitschrift, dem Almanach und dem Kalender ist die Zeitung weitaus mobiler. Sie reagiert unmittelbarer auf aktuelle Ereignisse und leitet Informationen schneller weiter. Zeitschriften hingegen erfüllen vor allem eine

23 *Saray*, 1913, No. 18, 7. Februar.

kulturelle und aufklärerische Funktion; ihre Bedeutung nahm in der Zeit der Revolutionen ein wenig ab. Die nicht sehr umfangreichen Zeitungen entsprechen offensichtlich mehr den Anforderungen revolutionärer Perioden. Der scharfe politische Kampf überlagerte den informativen Charakter der Zeitungen und stellte die Propaganda und Agitation in den Vordergrund; in vielen Fällen wurden aus den Zeitungen "Agitationsblätter". In den Jahren 1905 bis 1907 und 1917 bis 1918 übersteigt die Anzahl der Zeitungen diejenigen der Zeitschriften erheblich. Am deutlichsten ist dies an den Zahlen für das Jahr 1917 zu erkennen; nach der Februarrevolution wurden bis zum Ende des Jahres 53 neue Zeitungen und sieben neue Zeitschriften herausgebracht; zusammen mit den bereits seit Februar 1917 erscheinenden 7 Zeitungen und 10 Zeitschriften erschienen somit 1917 insgesamt 77 Titel.

Zur Lebensdauer der einzelnen Zeitungen und Zeitschriften: Insgesamt 122 Titel (darunter 92 Zeitungen und 30 Zeitschriften) gingen bereits nach weniger als 12 Monaten wieder ein; 23 Titel (17 Zeitungen, 6 Zeitschriften) erschienen über einen Zeitraum von ein bis drei Jahren; 16 Titel (6 Zeitungen und 10 Zeitschriften) hielten sich zwischen drei und zehn Jahre lang, und fünf Titel (3 Zeitungen und 2 Zeitschriften) erschienen über mehr als zehn Jahre. Diese Angaben bezeugen zumindest zwei Tendenzen: Zum einen waren die tatarischen Pressetitel im allgemeinen äußerst unbeständig und schnellebig (drei von vier Titeln wurden bereits nach weniger als einem Jahr wieder eingestellt). Zum anderen wiesen Zeitschriften eine weitaus größere Stabilität auf als Zeitungen.

Die größere Stabilität der Zeitschriften läßt sich möglicherweise dadurch erklären, daß sie weniger der täglichen politischen Konjunktur unterworfen waren. In der Regel waren Zeitschriften thematisch ausgerichtet. So gab es Frauen- und Kinderzeitschriften, pädagogische, religiöse oder Wirtschafts-Zeitschriften. Ihre begrenzte Thematik erlaubte es, sich von den unmittelbaren politischen Ereignissen etwas zu distanzieren und sich damit auch den repressiven Maßnahmen seitens der Regierung weniger stark auszusetzen.

### *Inhaltliche Aspekte*

Die Revolution von 1905 bestimmte in vielen Punkten Charakter und Ausrichtung der neuentstandenen Presse. Während der radikalen Ereignisse von 1905 bis 1907 wurden viele Zeitungen ins Leben gerufen, die eine revolutionär-demokratische Orientierung vertraten. Den ausführlichen Untersuchungen von R.U. Ämirxanov zufolge zählten folgende Zeitungen zu diesem

Flügel: *Fiker* ("Der Gedanke"), *äl-Ġasr-el-ğädid* ("Das neue Zeitalter"), *Azad* ("Freiheit"), *Azad xalïq* ("Freies Volk"), *Uqlar* ("Pfeile"), *Taŋ yoldïzï* ("Morgenstern"), *Qarčïġa* ("Der Falke"), *Taŋ mäğmuġase* ("Morgendliche Zeitschrift"), *Tup* ("Die Kanone"), *Duma*, *Tawïš* ("Die Stimme") und *äl-Islax* ("Die Reform").[24] Die meisten dieser Titel propagierten Ideen der Sozialrevolutionäre, und die Redakteure waren nicht selten Mitglieder dieser Partei.[25] Von Januar bis April 1907 erschien zudem die Zeitung *Ural*, welche die sowjetische Historiographie als erste tatarische marxistische Zeitung bezeichnet.[26]

All diese Titel waren sehr kurzlebig und wurden meist auf Anweisung der Behörden geschlossen, nachdem zuvor Strafen verhängt und eine Reihe von Ausgaben beschlagnahmt worden waren. Für die Kurzlebigkeit dieser Zeitungen gibt es jedoch auch noch eine Reihe anderer Ursachen. Nicht unzutreffend bemerkte M. Pinegin, der Vorsitzende des Provisorischen Kasaner Komitees für Presseangelegenheiten (*Vremenniy Kazanskiy Komitet po delam pečati*), daß

"die linken muslimischen Zeitungen der Epoche von 1905 bis 1906 nur eine schwache Imitation fremder Vorbilder waren, genauso wie das Bestreben einiger Personen, das [tatarische] Volk in den Klassenkampf hineinzuziehen. Da solche und andere Strömungen keinen festen Boden unter den Füßen hatten und dem Volk nur künstlich aufgedrängt wurden, verschwanden sie auch schnell wieder, zusammen mit der Literatur und Presse, die ihnen als Sprachrohre dienten".[27]

In der Tat hatten viele Organe dieser "revolutionär-demokratischen Orientierung" nur wenige originelle Ideen und Beiträge aufzuweisen. Aus russischen Zeitungen übernommene und übersetzte Artikel füllten einen großen Teil der gesellschaftspolitischen Sparten. Obwohl die tatarische Gesellschaft sozial kaum differenziert war und es keine eigenständigen politischen Parteien gab, zeugt das Erscheinen von Zeitungen und Zeitschriften, die bestimmte politische Strukturen vertraten, von der hohen Polarisierung der Gesellschaft.

---

24 Amirxanov, *Tatarskaya demokratičeskaya pečat'*, S. 79.

25 Dies würde den Schluß erlauben, daß sich alle Kasaner Zeitungen und Zeitschriften der ersten Jahre (1905-1907) schon nach kurzer Zeit in zwei politische Gruppen einteilen ließen: jene, die die Ansichten der Partei der Kadetten oder Konstitutionellen Demokraten vertraten, und jene, die den Sozialrevolutionären nahestanden. Siehe *Qazan möxbire*, 1908, No. 262, 10. Januar.

26 Diese Tradition geht auf Ġalimğan Ibrahimov zurück; vgl. G. Ibragimov, *Tatarï v revolyucii 1905 goda*, Kasan 1926.

27 CGIA RF, fond 776, opis' 21, čast' II, 1916, delo 123, č. I, fols. 143-144.

Als nach der "Zeit der Wirren" eine Periode der "Beruhigung" eintrat, verloren die radikalen und politisierten Zeitschriften an Popularität. Zu einem "geistigen Spiegel des Volkes" mit eigener nationaler Prägung entwickelte sich die vorrevolutionäre tatarische Presse deshalb erst zwischen der Revolution von 1905 und der Februarrevolution von 1917.

M. Pinegin charakterisierte die junge tatarische Presse dieser Zeit ebenfalls zutreffend:

> "...die tatarische nationale Presse, die in gewisser Weise die Meinungen der russischen Muslime zum Ausdruck bringt, zeichnet sich dadurch aus, daß sie nur eine einzige Ausrichtung vertritt, sich überhaupt immer in ein und demselben Kreis von Ideen bewegt. Die Ideale und Ziele fast aller muslimischer Zeitungen und Zeitschriften sind dieselben, und ihre Ausrichtung kann man als nationalistisch-progressiv bezeichnen. Von dieser Regel gibt es nur unbedeutende Ausnahmen. Die einzelnen Titel unterscheiden sich voneinander nicht im Prinzipiellen, sondern nur in einigen persönlichen Meinungsverschiedenheiten und Nebensächlichkeiten."[28]

In der Tat ist die vorrevolutionäre tatarische Presse erstaunlich "einförmig" sowohl in ihrer allgemeinen Ausrichtung als auch in der Wahl der Themen. Das erklärt sich nur zum Teil dadurch, daß der Kreis von Leuten, die sich im Pressewesen engagierten, verhältnismäßig klein war, obwohl bereits ein flüchtiger Blick auf die Tabellen im Anhang zeigt, daß eine Reihe von Journalisten gleich mehrere Zeitungen und Zeitschriften gründeten.[29] Der Hauptgrund für die Uniformität lag vielmehr darin, daß die vorrevolutionäre tatarische Presse versuchte, die Meinungen des Volkes widerzuspiegeln, um auf diese Weise eine große Leserschaft zu erreichen. Sie muß daher den Stimmungen im Volk folgen, sich nicht selten auch dem Geschmack beugen und gerade jene Themen aufgreifen, die der tatarischen Öffentlichkeit als die wichtigsten erscheinen.

Laut Aussagen einiger Zeitgenossen war das gesellschaftliche Leben der Tataren in jener Zeit recht karg und begrenzt. Das bemerkte auch M. Pinegin, demzufolge "das nationale Leben der Tataren im allgemeinen nicht reich an Inhalt" war. Einen ähnlichen Gedanken vertrat auch Fuad Tuqtarov in einem seiner Artikel:

> "Unser öffentliches Leben ist so arm, daß Fragen, die das nationale Leben wirklich angehen, in unseren nationalen Zeitungen nur einen

---

28 *Ibid.*

29 Ein Zeitgenosse drückte das so aus: "Gegenwärtig findet man im tatarischen Pressewesen kaum ein Dutzend echter Publizisten und Redakteure" (*Mäğlumat-i ğädidi* [Ufa], 1911, No. 11, 29. Juni).

> sehr geringen Raum einnehmen. So wie es unter den Tataren keine Politiker gibt, so gibt es auch keine Wissenschaft und Kunst. Öffentlichkeit und Literatur bewegen sich auf einem sehr niedrigen Niveau. In den meisten Fällen kreisen unsere gesellschaftlichen Dispute nur um drei Fragen: Mekteps und Medresen, Mufti und Geistlichkeit sowie Deputierte und Fraktionen."[30]

In der Tat befaßten sich die Journalisten hauptsächlich mit dem Problem der Bildung und der Verbreitung der "neuen Methoden", mit der Tätigkeit der "Geistlichen Versammlung" der Muslime (d.h. dem Muftiat in Ufa) und der Lage der muslimischen Geistlichkeit sowie mit den Aktivitäten (besser gesagt: der Untätigkeit) der muslimischen Fraktion in der Staatsduma. In der Regel wurden die Artikel mit der Empfehlung abgeschlossen, sich dem allgemeinen Fortschritt nicht zu versagen und die Nation auf das europäische Kulturniveau zu führen. Bezeichnenderweise schrieben auch die Zeitungen, die einander ständig kritisierten, stets über ein- und dasselbe – über das Wohl der Nation und darüber, wie der Fortschritt zu bewerkstelligen sei. Es nimmt daher nicht wunder, daß die zaristischen Beamten die gesamte tatarische vorrevolutionäre Presse als progressiv-nationalistisch bezeichneten.

Der einhelligen Meinung von Regierungsbeamten und Vertretern der tatarischen Öffentlichkeit zufolge war die Zeitung *Nur* praktisch das einzige tatarische Blatt, das den Konservativen und Monarchisten nahestand. Doch während die radikale tatarische Öfffentlichkeit darin eine unverzeihliche Sünde sah und die Zeitung ständig kritisierte, äußerten sich die zaristischen Beamten positiv über das Blatt. Von allen Zeitungen sei *Nur* "das einzige tatarische Presseorgan, welches in der ruhigen Anleitung seiner Leser in öffentlichen und politischen Fragen allen schicklichen Anstand wahrte".[31]

> "Ihr Redakteur steht im Dienste des Innenministeriums. Diese seine offizielle Position sowie auch sein persönliches Weltbild, das durch die Erfahrungen der durchlaufenen Zügellosigkeiten innerhalb der tatarischen muslimischen Presse während der Zeit der Wirren geprägt ist, drückt sich auch im Charakter seiner Zeitung aus. Diese vertritt eine seriöse, sachliche, nüchterne und zurückhaltende Ausrichtung, die sich von den national-religiösen und tatarisch-muslimischen Interessen distanziert und die niemals zu Protesten der Zensurbehörden Anlaß gab".[32]

---

30 *Yoldïz*, 1915, No. 1536, 23. Oktober. Zitiert nach: NA RT, fond 1, opis' 6, delo 1299, fol. 6.

31 CGIA RF, fond 776, opis' 8, delo 2198, fol. 72.

32 *Ibid.*, fol. 71.

Die übrigen Zeitungen hingegen, von den gemäßigt-progressiven bis hin zu den linken, standen aus Sicht der Zensoren in Opposition zu den Behörden und erforderten eine ständige Überwachung. Man erinnerte sich wohl an die "Prophezeiungen" des Zensors V. Smirnov, der schon im Jahre 1900 geschrieben hatte:

> "Das Pressewort ist ein zweischneidiges Schwert, und die Zensur muß gegenwärtig ihre Ohren spitzen. Jene glückliche Zeit ist nun vorbei, in der sich das Zensieren muslimischer Werke darauf beschränkte, in mechanischer Weise immer wieder dieselben Korane oder irgendwelchen fromm-dummen Unsinn (*vsyakaya nabožno-glupaya drebeden'*) der muslimisch-tatarischen Vielschreiberei durchzusehen".[33]

Die Zeiten hatten sich erheblich geändert. Mit der Unterzeichnung des Manifests vom 17. Oktober wurde die tatarische Presse unwiderruflich zu einem Bestandteil des öffentlichen Lebens. Dem Staat, der in ihr nur das Werk von "Oppositionellen und Wirrköpfen" sah, bereitete sie damit große Kopfschmerzen. Die tatarische Presse stand – wenn hier auch ein wenig übertrieben wurde – durchaus in Opposition zur Regierung, wie es in jeder nichttotalitären Gesellschaft üblich ist (denn obwohl keineswegs demokratisch, war das zaristische Rußland doch auch kein totalitärer Staat). Ihre Opposition war eine Reaktion auf die Nationalitätenpolitik des Staates selber, der eine massenhafte Russifizierung der nichtrussischen Bevölkerung anstrebte, sich *a priori* gegenüber allen Veränderungen in der tatarischen Gesellschaft negativ verhielt und in ihnen eine potentielle Gefahr für die russische Staatlichkeit erblickte.

Die Tataren orientierten sich zwar an der europäischen Kultur, verbanden damit aber die Bewahrung ihrer althergebrachten muslimischen Traditionen und die Weiterentwicklung ihrer muslimischen Eigenständigkeit. Auf diese Weise geriet die tatarische nationale Ideenwelt in Konflikt mit der russischen Staatsideologie. Zweifellos war der Staat dabei der stärkere, und zu seinem Schutz griff er zu verschiedenen repressiven Maßnahmen. Hierzu gehörten die Vor- und Strafzensur, das Verhängen von Geldstrafen, die Konfiszierung und Vernichtung einzelner Ausgaben, das Verbot von Zeitungen sowie die Verfolgung ihrer Redakteure und Herausgeber. An Beispielen dafür hat es in der Geschichte der tatarischen Presse nicht gemangelt.

Wie bereits bemerkt, wurden praktisch alle Zeitungen der revolutionärdemokratischen Orientierung, die zwischen 1905 und 1907 herauskamen,

---

33 CGIA RF, fond 776, opis' 21, čast' I, delo 471, 1900, fol. 23 ab

staatlicherseits eingestellt. Dies betraf unter anderem die Zeitungen *Ölfät* ("Die Freundschaft"), *Il* ("Das Land"), *Süz* ("Das Wort"), *Xalïq* ("Das Volk") *Yaŋa tormïš* ("Das neue Leben") und *Ästräxän telegrafi* ("Der Astrachaner Telegraph").

Allerdings waren derlei staatliche Repressionen keineswegs die einzige Ursache für die Kurzlebigkeit mancher Ausgaben. Alle vorrevolutionären Zeitungen und die meisten Zeitschriften wurden auf Privatinitiative herausgebracht. Doch bei weitem nicht alle Redaktionen verfügten über die materiellen Möglichkeiten, ein regelmäßig erscheinendes Blatt über einen längeren Zeitraum hinweg zu finanzieren. Deshalb waren viele Initiatoren solcher Projete oft schon nach kurzer Zeit dazu gezwungen, ihre publizistische Tätigkeit wieder einzustellen. Als Beispiel für solche Fälle kann man die Titel *Mäğlümat* ("Informationen"), *Iqtisad* ("Ökonomie"), *Qazan möxbire* ("Der Kasaner Bote") und *Borhan-i täräqqi* ("Beweis des Fortschrittes") anführen.

### *1917/18: Blüte und Ende der tatarischen freien Presse*

Zum Zeitpunkt der Februarrevolution 1917 wurden von den insgesamt bis dahin erschienenen 76 Presseorganen noch 17 Titel weiter publiziert (10 Zeitschriften und 7 Zeitungen). Die meisten von ihnen existierten schon geraume Zeit. Hierzu zählen die Zeitungen *Vaqït* ("Die Zeit"), *Yoldïz* ("Der Stern", seit 1906), *Qoyaš* ("Die Sonne", seit 1912), *Tormïš* ("Das Leben"), *Il* ("Das Land", seit 1913), sowie die Zeitschriften *Šura* (seit 1908), *Aŋ* ("Das Bewußtsein", seit 1912) und *Söyembikä* (seit 1913). Diese Titel verfügten über großes Ansehen und übten beträchtlichen Einfluß aus. Sie hatten ein stabiles Leserpublikum sowie eine zuverlässige materielle und technische Basis.

Die Februarrevolution von 1917, welche die Autokratie in Rußland stürzte, markierte den Beginn einer neuen Epoche in der Entwicklung des Landes. Diese Periode der Freiheit, wie sie in der russischen Geschichte so selten ist, wurde auch zum "Goldenen Zeitalter" für die tatarische Presse. Es wurde nicht nur die Pressefreiheit verkündet, sondern man unternahm auch konkrete Maßnahmen, um Hindernisse auf dem Weg zu einer freien und normalen Entwicklung der Presse der Nationalitäten abzubauen. Was noch wichtiger war: Der Staat versuchte nicht mehr, sich in das gesellschaftliche Leben der Nichtrussen, darunter auch der Tataren, einzumischen. Jedenfalls unterlag die Presse keiner staatlichen Zensur mehr. Die tatarische Presse, wie

auch die nationale Bewegung im ganzen, war praktisch sich selbst überlassen und wurde von den Interessen und Ideologien verschiedener gesellschaftlicher Gruppen bestimmt, die sich um einzelne Zeitungen oder Zeitschriften gruppierten. Die Zeitungen verkörperten deshalb *nolens volens* einen bestimmten sozialen Auftrag.

Im Jahre 1917 sind in der Entwicklung der tatarischen Presse einige Besonderheiten zu erkennen, die durch die Situation im Lande bestimmt waren. Zunächst steigt die Anzahl der Zeitungen und Zeitschriften rapide an: im Laufe nur eines Jahres erschienen (wenn auch nicht zeitgleich) 77 Titel, das heißt fast die Hälfte aller Titel des gesamten Untersuchungszeitraumes. Dabei läßt sich feststellen, daß die Zahl der Zeitungen die der Zeitschriften bei weitem übersteigt.

Eine zweite Besonderheit der Presse des Jahres 1917 betrifft die Herausgeber. Während sich praktisch alle Presseorgane der Zeit vor der Februarrevolution in privatem Besitz befanden, waren Privatpersonen als Herausgeber von 1917 bis zu Beginn des Jahres 1918 eine große Seltenheit. Die meisten neuen Zeitungen gehörten tatarischen gesellschaftlichen Organisationen: verschiedenen Komitees und Büros wie *Milli Šura* ("Nationalrat") und *Xarbi Šura* ("Kriegsrat"). Parteiorgane wie *Irek* ("Die Freiheit") und *Alġa* ("Vorwärts") gab es im Jahre 1917 jedoch nur wenige. Die meisten Zeitungen und Zeitschriften verkündeten ihre Unparteilichkeit und ihren gesamtnationalen Charakter.

Drittens wurden Zeitungen und Zeitschriften nicht mehr nur ausschließlich in den traditionellen Pressezentren (Kasan, Ufa, Orenburg, Astrachan, Sankt Petersburg/Petrograd, Ural'sk und Troick) gedruckt, sondern sie erschienen nun auch in der Peripherie und dort, wo es eine tatarische Diaspora gab, beispielsweise in Städten wie Kasimov, Xar'kov, Perm', Caricïn, Semipalatinsk, Tomsk und Taschkent, aber auch an der Front. An diesen Orten waren die technischen Mittel mit Hektographie oder Lithographie eher bescheiden. Man besaß weder Druckbänke mit arabischer Schrift noch qualifizierte Mitarbeiter oder professionelle Journalisten. Dazu kamen häufig noch ernste finanzielle Probleme.

In den ersten Monaten nach der Oktoberrevolution 1918 gab es in der tatarischen Presse noch keine größeren Umbrüche: die bisherigen Titel erschienen weiterhin, und es kamen neue dazu, die bereits in Planung gewesen waren und in keiner Weise mit dem Machtwechsel in Verbindung standen. Selbstverständlich herrschten in den tatarischen Zeitungen Meinungsver-

schiedenheiten hinsichtlich der Frage, wie man sich gegenüber den Bolschewisten und der neuen Macht verhalten solle. Obwohl die neuen Machthaber am dritten November 1917 ein "Dekret über die Presse" erlassen hatten, konnten sie bei weitem noch nicht alle ihre Verfügungen durchsetzen; dies galt insbesondere für die Provinz. Deshalb veränderte sich das Bild bis zum Ende des Jahres 1917 nicht wesentlich.

Im Januar des Jahres 1918 erschien das erste sowjetische Presseorgan in tatarischer Sprache unter dem Titel *Yarlï xalïq* ("Armes Volk", Petrograd). In den tatarischen Zeitungen, die den neuen Machthabern entweder neutral oder aber feindselig gegenüber standen, wurde diese neue Zeitung als "Sprachrohr der Bolschewisten" angesehen. *Yarlï xalïq* war ein recht erfolgloses Projekt und existierte nicht lange: die Bolschewiki, die es finanziert hatten, übergaben schon bald alle Mittel dem Kreis der linken Sozialrevolutionäre um Ġalimǧan Ibrahimov, der die neuen Machthaber sofort akzeptiert hatte. Er war ursprünglich nach Petrograd gekommen, um dort an den Arbeiten der Konstituierenden Versammlung (*Učreditel'noe sobranie*) teilzunehmen. So entstand die Zeitung *Čulpan* ("Venus"). Bald darauf kamen in Ufa (*Köräš*, "Der Kampf") und Kasan (*Eš*, "Die Angelegenheit") ähnliche Blätter heraus. Erst viel später erhöhte sich die Anzahl solcher Zeitungen, doch die genannten Titel schufen die Grundlagen der parteigebundenen staatlichen sowjetischen Presse in tatarischer Sprache.

Von Januar bis April/Mai 1918 ist in der Presse ein Nebeneinander der neuen sowjetischen Titel und der übrigen, in ihrer Mehrheit oppositionellen (das heißt: "nationalistischen") und politisch neutralen Zeitungen und Zeitschriften zu beobachten. Bereits seit Anfang 1918 waren diese jedoch Repressionen ausgesetzt. Als erstes Opfer wählte man die bekanntesten und seriösesten tatarischen Presseorgane, die Zeitung *Vaqït* und die Zeitschrift *Šura*. Am 26. Januar 1918 beschlagnahmte das Bolschewistische Revolutionäre Komitee der Stadt Orenburg die Druckerei, in der diese beiden Titel erschienen.[34] Dies war nur der Beginn des heraufziehenden Sturms, denn in der Folge handelte die revolutionäre Macht häufig nach diesem Muster.

Der entscheidende Schlag traf die oppositionelle Presse jedoch zwischen März und Mai 1918, als die meisten der führenden tatarischen Zeitungen und Zeitschriften verboten, ihre Druckereien und finanziellen Mittel konfisziert

34 *Tormiš*, 1918, No. 304, 27. Februar.

und viele Redakteure und Journalisten verhaftet wurden. Die Liquidierung der tatarischen oppositionellen Presse war Teil der großangelegten Auflösung nationaler Organisationen und der Nationalbewegung in ganz Rußland. Ab dem Sommer 1918 konnte eine "freie", von den Machthabern unabhängige Presse nur noch in den Gebieten erscheinen, die sich der Kontrolle der Bolschewiki entzogen. Dies waren vor allem Randgebiete wie zum Beispiel Sibirien. Kaum eine der Ausgaben, die 1917 erschienen waren, erlebte noch das Ende des folgenden Jahres.

In der Zeit von 1919 bis 1920 war eine "freie Presse" auf dem Territorium des ehemaligen Russischen Reiches auf einen oder zwei Titel beschränkt. Dementsprechend kann man diese Periode von März bis Mai 1918 als eine Umbruchsphase bezeichnen. Die vorrevolutionäre Presse mit ihrem eigenständigen Charakter und ihren Traditionen wurde vernichtet; die Generation von Redakteuren und Journalisten der ersten Stunde wurde ausgelöscht und mußte das Feld der "Nationalen Presse neuen Typs", der Presse der Diktatur des Proletariats und des nicht enden wollenden Bürgerkrieges überlassen. Schrittweise wurde die gesamte Presse inhaltlich wie auch formal zu einem Organ der Partei und des Staates. Auf diese Weise wurde die kurze Epoche der Pressefreiheit in Rußland gewaltsam beendet.

*Anhang*

Tabelle 1:
Projekte von Zeitungen und Zeitschriften aus den Jahren 1808 bis 1905.

Tabelle 2:
Zeitungen in tatarischer Sprache, die zwischen September 1905 und April 1918 erschienen sind.

Tabelle 3:
Zeitschriften in tatarischer Sprache, die zwischen Oktober 1905 und April 1918 publiziert wurden.

Tabelle 4:
Nicht verwirklichte Projekte von Zeitungen und Zeitschriften in tatarischer Sprache (Oktober 1905 – 1917).

*Tabelle 1:*
*Projekte von Zeitungen und Zeitschriften aus den Jahren 1808 bis 1905.*

| No. | Titel | Jahr | vorgesehener Ort | Initiator | Form | Quelle |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. | *Kazanskie izvestiya* | 1808 | Kasan | Ivan Zapol'skiy | Zeitung | NA RT, f. 92, op. 1, d. 229, 4 fols. |
| 2. | *Bäxr-el-äxbar* | 1834 | Kasan | Markel Nikol'skiy | Zeitung | NA RT, f. 92, op. 3, d. 566, 18 fols. |
| 3. | *Čulpan* | 1857 | St. Petersb. | Xösäyen Fäyezxanov, Pavel Pašino | Zeitung | Usmanov, *Zavetnaya mečta Xusaina Faizxanova*, S. 149-150 |
| 4. | *Taŋ yoldïzï* | 1862 | Kasan | Qäyum Nasiri, Möxämmäd-Väli Yaxin | Zeitung | Karimullin, *U istokov tatarskoy knigi*, S. 196-197 |
| 5. | *Fayda* | 1864 | St. Petersb. | Pavel Pašino | Zeitschrift | Karimullin, *U istokov*, S. 192 |
| 6. | *Zarya* | 1864 | St. Petersb. | Nofal' | | Karimullin, *Tatarskaya kniga poreformennoy Rossii*, S. 217 |
| 7. | *Fayda* | 1866 | St. Petersb. | Vladimir Kuročkin | Zeitung | Karimullin, *U istokov*, S. 193 |
| 8. | *Däftäre möxabärä* | 1872 | St. Petersb. | X.(?) Bikbulatov, A.(?) Qotluyarov | Zeitung | Karimullin, *Tatarskaya kniga*, S. 194 (bei ihm: *Möğdavar*) |
| 9. | *Möxabär* | 1874 | St. Petersb. | Tağetdin Qotluyarov | Zeitung | Karimullin, *Tatarskaya kniga*, S. 195-198 |
| 10. | *Möxabär* | 1875 | St. Petersb. | Tağetdin Qotluyarov | Zeitung | Karimullin, *Tatarskaya kniga*, S. 195-198 |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 11. | ? | 1885 | Kasan | Säxib-Gäräy Äxmärov | Zeitung | Karimullin, *Tatarskaya kniga*, S. 200; CGIA RF, f. 776, op. 12, d. 14, 1885, 7 fols. |
| 12. | *Qazan* | 1887 | Kasan | Ġabdräxman Ilyasi | Zeitung | CGIA RF, f. 776, op. 12, d. 49, 1887, 5 fols. |
| 13. | *Häftä* | 1891 | St. Petersb. | Ġataullah Bayazitov | Zeitung | Karimullin, *Tatarskaya kniga*, S. 219-220 |
| 14. | *Čišmä* | 1893 | St. Petersb. | Ġataullah Bayazitov | Zeitung | Karimullin, *Tatarskaya kniga*, S. 226 |
| 15. | *Qazan* | 1894 | Kasan | Šähbaz-Gäräy Äxmärov | Zeitung | Karimullin, *Tatarskaya kniga*, S. 203-208; NA RT, f. 1, op. 3, d. 9690, fols. 1-10; CGIA RF, f. 776, op. 12, d. 1, 1894, 17 fols. |
| 16. | *Qazan* | 1895 | Kasan | Sähbaz-Gäräy Äxmärov | Zeitung | wie bei Nr. 15 |
| 17. | *Nur* | 1895 | St. Petersb. | Ġataullah Bayazitov | Zeitung | Karimullin, *Tatarskaya kniga*, S. 226 |
| 18. | *Zarya/Vostok* | 1896 | St. Petersb. | Nofal' | Zeitung | Karimullin, *Tatarskaya kniga*, S. 217 |
| 19. | *Čišmä* | 1896 | St. Petersb. | Ol'ga Lebedeva | Zeitung | Karimullin, *Tatarskaya kniga*, S. 211-212 |
| 20. | *Telegraf dlya musul'-man* | 1903 | Kasan | Alexandra G. Il'yašenko | Zeitung (Übers.) | NA RT, f. 1, op. 4, d. 1107, 4 fols. |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 21. | *Yoldïz* | Mai 1903 | Kasan | Äxmäd-Hadi Maqsudi, Ibrahim Teregulov | Zeitung | NA RT, f. 1, op. 4, d. 1109, 18 fols.; CGIA RF, f. 776, op. 14, d. 87, 1903, 68 fols. |
| 22. | *Yoldïz* | Aug. 1903 | Kasan | Äxmäd-Hadi Maqsudi, Ibrahim Teregulov | Zeitung | wie bei Nr. 21 |
| 23. | *Köndez* | 1904 | Kasan | Äxmäd-Hadi Maqsudi, Ibrahim Teregulov | Zeitung | wie bei Nr. 21 |
| 24. | *äl-Ġasr-el-ğädid* | 1904 | Ural'sk | Kamil Motïği-Töxfätullin | Zeitschrift | NA RT, f. 420, op. 1, d. 47, 8 fols.; CGIA RF, f. 776, op. 15, d. 26, 1905, 28 fols. |
| 25. | *Qazan möxbire* | 1904 | Kasan | Säġid-Gäräy Alkin | Zeitung | NA RT, f. 1, op. 4, d. 1649, 13 fols.; CGIA RF, f. 776, op. 15, d. 26, 1905, 28 fols. |
| 26. | *Telegrafnïy byulleten'/ Byulleten' Rossiyskogo Telegrafnogo Agenstva* | 1904 | Troick | Sosnovskiy | Bulletin | CGIA RF, f. 777, op. 14, d. 111, 1904, 13 fols. |
| 27. | *Qazan* | 1904 | Kasan | Äxmäd-Hadi Maqsudi | Zeitung | NA RT, f. 420, op. 1, d. 44, 16 fols. |
| 28. | *Yoldïz* | 1905 | Kasan | Äxmäd-Hadi Maqsudi | Zeitschrift | NA RT, f. 1, op. 4, d. 1654, 10 fols.; CGIA RF, f. 776, op. 15, d. 131, 1905, 9 fols. |
| 29. | *Nur* | 1905 | St. Petersb. | Ġataullah Bayazitov | Zeitung | CGIA RF, f. 776, op. 8, d. 1989, 1905-1912, 28 fols. |

*Tabelle 2:*
*Zeitungen in tatarischer Sprache, die zwischen September 1905 und April 1918 erschienen sind.*

| No. | Titel | Zeitraum | Anzahl der Ausgaben | Ort | Redakteur | Herausgeber | Druckverfahren |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. | *Nur* | 02.09.1905-22.06.1914 | 310 | St.Petersb. | Ġataullah Bayazitov, Möxämmäd-Safa Bayazitov | iidem | typogr. |
| 2. | *Qazan möxbire* | 29.10.1905-23.03.1911 | 416 | Kasan | S. Alkin, Borhan Šäräf, Šähär Šäräf, Mirza-Ġali Säyinov | S. Alkin, Borhan Šäräf, Möxämmädğan Säydäšev | typogr. |
| 3. | *Fiker* | 27.11.1905-13.05.1907 | 73 | Ural'sk | Kamil Moṭiġi-Töxfätüllin, Valiullah Xämidullin | iidem; M. Ġobäydullin | typogr. |
| 4. | *äl-Islax* | 29.11.1905-02.1907 | 16 | Kasan | ? | ? | hektogr. |
| 5. | *Ölfät* | 11.12.1905-09.06.1907 | 85 | St.Petersburg | Räšid Ibrahimov | idem | typogr. |
| 6. | *Yoldïz* | 15.01.1906-21.06.1918 | 1900 | Kasan | Äxmäd-Hadi Maqsudi; Ġ. Kamal (zeitw.) | iidem | typogr. |
| 7. | *Azad* | 01.02.1906-30.05.1906 | 56 | Kasan | Ġabdullah Apanayev | idem | typogr. |
| 8. | *Vaqït* | 21.02.1906-26.01.1918 | 2308 | Orenburg | Fatix Kärimi, Yarullah Väli | Zakir und Šakir Rämiyev | typogr. |
| 9. | *Bäyan-el-xaq* | 31.03.1906-06.04.1914 | 1307 | Kasan | Äxmädğan Säydäšev, Möxämmädğan Säydäšev | iidem | typogr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 10. | *Taŋ yoldïzï* | 18.05.1906-16.11.1906 | 65 | Kasan | Möxämmädġali Putilyakov, Säġid Rämiyev | Möxämmädġali Putilyakov, Fuad Tuqtarov | typogr. |
| 11. | *äl-Ġalam-i möslimin* | 30.05.1906-01.1907 | 43 | Ufa | Šäyex-Ġattar Abïzgildin, B. Mäxmüdov | Šäyex-Ġattar Abïzgildin, Ġölämä Mostafin | typogr. |
| 12. | *Borhan-i täräqqi* | 05.1906-1911 | 144 (?) | Astrachan | Mostafa Lotfi Ismäġilev-Širvani, Näġib Ġasri | iidem | typogr. |
| 13. | *Azad xalïq* | 04.06.1906-12.09.1906 | 15 | Kasan | Ġaliasġar Kämal | idem | typogr. |
| 14. | *Ittixad* | 1906-? | ? | Kasan | ? | ? | hektogr. |
| 15. | *Yäšen* | 1906- 1907 | ? | Ufa | Ġalimğan Ibrahimov | ? | hektogr. |
| 16. | *Ural* | 04.01.1907-27.04.1907 | 31 | Orenburg | Xadiča Yamaševa | Timeršah Solovyov, Ġomär Teregulov | typogr. |
| 17. | *Duma* | 21.04.1907-30.05.1907 | 6 | St.Petersburg | Kälimullah Xäsänov | idem | typogr. |
| 18. | *Tawïš* | 23.04.1907-05.06.1907 | 6 | Kasan | Möxämmäd-Ġarif Bikkenin | idem | typogr. |
| 19. | *Hämiyät* | 04.1907-?1907 | ? | Astrachan | M.L. Ismäġilev-Širvani | idem | typogr. |
| 20. | *Idel* | 09.1907-1914 | 623 | Astrachan | Zahidullah Šärifullin, Ġabderraxman Ġomärov | Ġabderraxman Ġomärov | typogr. |
| 21. | *äl-Islax* | 03.10.1907-22.07.1909 | 68 | Kasan | Vafa Bäxtiyarov | | typogr. |
| 22. | *Yaŋa tormïš* | 01.11.1907-20.03.1908 | 20 | Ural'sk | M. (?) Musin | idem | typogr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 23. | *Äxbar* | 10.12.1907-30.06.1908 | 85 | Kasan | Xaris Fäyzi, B. Šäräf | ? | typogr. |
| 24. | *Čïq* | 1907 | 2 | Orenburg | ? | ? | hektogr. |
| 25. | *Mizan* | 30.12.1908-30.06.1909 | 24 | Astrachan | M.L. Ismäġilev-Širvani | idem | typogr. |
| 26. | *Iġlanat (Rus-möselman möxbire)* | 22.01.1909-1910 | ? | Kasan | Šäräfetdin Šähidullin | idem | typogr. |
| 27. | *Ġaläm-i sabiyan* | 1909- 1910 | 52 | Kasan | ? | ? | typogr. |
| 28. | *Xaq* | 21.04.1911-01.07.1911 | 20 | Astrachan | M.L. Ismäġilev-Širvani | idem | typogr. |
| 29. | *Sibiriyä* | 18.02.1912-31.08.1913 | 145 | Tomsk, Ufa | Möxämmäd-Väġiz Näüruzov | idem | typogr. |
| 30. | *Qoyaš* | 10.12.1912-23.06.1918 | 1234 | Kasan | Zäkäriyä Sadretdinov | idem | typogr. |
| 31. | *Tormïš* | 18.10.1913-25.04.1918 | 832 | Ufa | M.-V. Näüruzov, Zakir Qadiri, Ġamdä Xäbirov | M.-V. Näüruzov, Xäyrullah Ġosmanov | typogr. |
| 32. | *Il* | 22.10.1913-27.03.1915 | 89 | St.Petersburg | Möxämmäd-Ġayaz Isxaqi, N. Ġasri | Möxämmäd Ġayaz Isxaqi, N. Ġasri | typogr. |
| | | 03.03.1917-24.04.1918 | 103 | Moskau | M.-Ġ. Isxaqi | *Moskovskiy narodnïy musul'manskiy komitet* | typogr. |
| 33. | *Millät* | 28.12.1913-07.02.1915 | 19 | St.Petersburg | Ismäġil Lemanov | Ibneyämin Äxtämov, Sälim-Gäräy Ğänturin | typogr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 34. | *Xalïq* | 04.1914-02.1915 | 65 | Astrachan | Šakir Bähavetdinov | idem | typogr. |
| 35. | *Yaŋa yaz* | 1914-? | ? | Orenburg ? | ? | ? | ? |
| 36. | *Ästräxan telegrafi* | 1915 | 1 | Astrachan | Šakir Bähavetdinov | idem | typogr. |
| 37. | *Süz* | 13.12.1915-09.1916 | 87 | Moskau | Ġ. Säġitov | Äxmädbäk Salixov (Calikov) | typogr. |
| 38. | *Telegraf xäbärläre* | 1915 | ? | Astrachan | Äxmäd Ġomärov | ? | hektogr. |
| 39. | *Suġïš xäbärläre* | 01.01.1916-15.11.1917 | 26 | Vyatka | Glezdnev | idem | typogr. (kyrillisch) |
| 40. | *Beznең il* | 10.11.1916-19.02.1917 | 14 | Moskau | Šakir Mostayev | idem | typogr. |
| 41. | *Dus* | 12(?).1916-05.05.1918 | 14 | Ufa | Yepiskop Roman Däüläy | *Vostočnoe kul'turno-prosvetitel'skoe russkoe obščestvo* | typogr. (kyrillisch) |
| 42. | *Xör millät* | 17.03.1917-13.09.1917 | 35 | Troick | Äxmäd Tağetdin Räxmanqulov | *Troickoe musul'manskoe byuro* | typogr. |
| 43. | *Irek* | 30.03.1917-11.09.1917 | 35 | Ufa | Ġ. Ibrahimov, Mağid Ġafuri | Fatix Säyfi-Qazanlï | typogr. |
| 44. | *Awaz* | 08.04.1917-05.1918 | ? | Kasan, Moskau | Šähid Äxmädiyev, X.(?) Ġaynullin | *Byuro prikazčikov g. Kazani* | typogr. |
| 45 | *Azad xalïq* | 04.1917-1917 | 2 (?) | Astrachan | X. Ġomärzade | *Musul'manskoe byuro* | typogr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 46 | *Xäbärlär* | 05.04.1917-23.09.1917 | 15 | Ural'sk | Xösäyen Samakayev, Ġ. Abübäkerev, Abusoġud Išmöxämmädov | *Ural'skiy oblastnoy musul'manskiy organizacionnïy komitet* | typogr. |
| 47 | *Täteš oyešmasï* | 15.04.1917-22.12.1917 | 18 | Kasan | Red.-Kolleg | *Obščestvo musul'man Tetyušskogo uezda* | typogr. |
| 48 | *Čalġï* | 15.04.1917 | 1 (?) | Kasimov | "Kasimovec" | ? | hektogr. |
| 49. | *Oluġ Törkestan* | 25.04.1917-30.11.1918 | 155 | Taschkent | Käbir Bäker | *Central'noe byuro tyurko-tatar Turkestana* | typogr. |
| 50. | *Uyatqïč* | 07.04.1917-1917 | ? | Perm' | Väli Xangildin | *Musul'manskiy komitet Permskoy oblasti* | hektogr. |
| 51. | *Yul* | 01.05.1917-? | ? | Petropavlovsk | Xäbib Mönäsibi | Säġid Säġdeddin | hektogr. |
| 52. | *Šura-yi islam* | 16.05.1917-25.05.1917 | 2 | Taschkent | Ġabdelbari Battal | *Obščestvo "Šura-yi-islamiyä"* | |
| 53. | *Soldat tawïšï* | 26.05.1917-1917 | 1 (?) | Caricïn | Ġomär Musin | *Obščestvo soldat-musul'man g. Caricïna* | hektogr. |
| 54. | *Taŋ ğile* | 28.05.1917-1917 | ? | Iževsk | A.(?) Iskändär | idem | hektogr. |
| 55. | *Bezneŋ tawïš* | 29.05.1917-13.03.1918 | 88 | Kasan | Ġaziz Monasipov, Ġabdullah Säymanov; Red.-Kolleg | *Musul'manskiy Voennïy Sovet / Xarbi šura* | typogr. |
| 56. | *Awïl xalqï* | 06.06.1917-14.09.1917 | 8 | Ufa | Red.-Kolleg | *Ispolnitel'nïy komitet Ufimskogo Soveta krest'yanskix deputatov* | typogr. |
| 57. | *Soldat teläge* | 10.06.1917-14.09.1917 | 13 | Ufa | Fätxi Äxmädullin; Red.-Kolleg | *Musul'manskiy Voennïy Sovet Ufimskoy gub.* | typogr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 58. | *Bašqort* | 14.06.1917-10.1918 | 39 | Orenburg, Čelyabinsk | Red.-Kolleg; F.(?) Söläymanov, Taqi Ġismati | *Central'noe baškirskoe Šuro* | typogr. |
| 59. | *Qïzïl bayraq* | 15.06.1917-07.1918 | 42 | Kasan, Moskau | Mullanur Vaxitov | *Musul'manskiy socialističeskiy komitet* | typogr. |
| 60. | *Xalïq süze* | 20.06.1917-06.09.1919 | 130 | Semipalatinsk | Ġarif Musin | Fuad Aytikin | typogr. |
| 61. | *Ešče* | 23.06.1917-1917 | ? | Orenburg | Xäsän Mamin | *Sekciya rabočix tatarskix bol'ševikov* | typogr. |
| 62. | *Awïl* | 06.1917-1917 | ? | Dorf Asyan, Gouv. Ufa | ? | *Graždanskiy komitet d. Asyan* | hektogr. |
| 63. | *Xörriyät dulqïnlarï* | 06.1917-1917 | ? | Semi-palatinsk | ? | ? | hektogr. |
| 64. | *Qoriltay* | 02.07.1917-04.04.18 | 67 | Kasan | Fuad Tuqtarov | *Obščestvo "Qoriltay"* | typogr. |
| 65. | *Berläštergeč* | 07.1917-? | ? | 6. Armee | ? | *Musul'manskiy komitet Šestoy armii* | hektogr. |
| 66. | *Byuro möxbire* | 07.1917-10.1917 | ? | 5. Armee | ? | *Ispolnitel'nïy komitet musul'man Pyatoy armii* | hektogr. |
| 67. | *Ikenče armiyä möselman-larïnïŋ tawïšï* | 07.1917- ? | ? | 2. Armee | ? | *Musul'manskiy komitet* | hektogr. |
| 68. | *Möselman šura möxbire* | 07.1917-1917 | ? | ? | ? | ? | hektogr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 69. | *Irekle soldat* | 07.1917-10.1917 | ? | 12. Armee | ? | ? | hektogr. |
| 70. | *Öčenče armiyä möselman soldatïnïŋ tawïšï* | 07.1917-1917 | ? | 3. Armee | ? | ? | hektogr. |
| 71. | *Orenburg möxbire* | 07.1917-1917 | ? | Orenburg | B. Šäräf | *Orenburgskiy nacional'nïy komitet* | typogr. |
| 72. | *Soldat yalqïnï* | 07.1917-1918 | 27 (?) | Astrachan | Äxmäd Donskoy | | typogr. |
| 73. | *Alġa* | 04.08.1917-1917 | 5 | Ufa | Äxmäd-Soltan Xäbibi | *Tovariščestvo "Alġa"* | typogr. |
| 74. | *Igenče* | 14.08.1917-10.06.1918 | 55 | Kasan | M. Vaxitov, X. (?) Säyfetdinov; Red.-Kolleg | *Kazanskaya zemskaya uprava* | typogr. |
| 75. | *Ğömhüriyät* | 14.08.1917-02.03.1918 | 20 | Simbirsk | Ibrahim Bikqulov, Nuri Ġosmanov, Räüf Šähidullin | *Nacional'nïy Sovet (Milli Šura) Simbirskoy gubernii* | typogr. |
| 76. | *Beznеŋ yul* | 21.09.1917-1918 | 36 | Ufa | Red.-Kolleg | *Sovet krest'yanskix deputatov, Musul'manskiy Voennïy Sovet, Organizaciya tatarskix social-revolyucionerov Ufimskoy gub.* | typogr. |
| 77. | *Möxtariyät* | 09.1917- ? | ? | Saratov | Säġid Yanġalïčev | *Musul'manskiy nacional'nïy komitet g. Saratova* | typogr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 78. | *Balalar tawïšï* | 09.1917-12.1917 | 8 (?) | Perovsk | Niġmätullah Äxmädğan | *Xämzä Ġazizov* | typogr. |
| 79. | *Xäbärlär* | 09.1917-03.12.1917 | ? | Menzelinsk | Vladimir Černov | *Sekciya kreščënnïx tatar pri Menzelinskom uezdnom Sovete krest'yanskix deputatov* | typogr. (kyrillisch) |
| 80. | *Möxbir* | 10.10.1917-19.03.1918 | 19 | Ural'sk | Ä. Išmöxämmädov | *Nacional'nïy Sovet (Milli Šura) musul'man Ural'skoy oblasti* | typogr. |
| 81. | *Telägebez* | 10.1917- ? | ? | 4. Armee | ? | ? | hektogr. |
| 82. | *Iptäš* | 10.1917-? | ? | 11. Armee | Qayum Räximov | *Sovet voynov-musul'man odinadcatoy armii* | typogr. |
| 83. | *Yaŋa vaqït* | 01.11.1917-03.10.1918 | 105 | Orenburg | Fatix Kärimi | Z. Däminev, M. Ġalautdinov-Märğani | typogr. |
| 84. | *Suġïš safï* | 05.11.1917-19.02.1918 | 11 | Pskov | Äxmädğan Almayev, Mäxmüd Aliyev; Red.-Kolleg | *Ispolnitel'nïy komitet soldat-musul'man Severnogo fronta* | typogr. |
| 85. | *Gelsingfors möxbire* | 10.11.1917 | 1 (?) | Helsinki | Red.-Kolleg | *Voennïy-musul'manskiy komitet* | hektogr. |
| 86. | *Minzälä ile* | 10.10.1917- ? | 87 | Menzelinsk | Š.(?) Xalidi | *Musul'manskiy otdel Soveta krest'yanskix deputatov Menzelinskogo uezda* | typogr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 87. | *Beznең teläk* | 11.1917-1918 | 12 | Orenburg | Red.-Kolleg | *Orenburgskiy musul'manskiy voennïy komitet* | typogr. |
| 88. | *Saray* | 08.11.1917-30.04.1918 | 35 | Astrachan | N. Ġasri | Fatix Šammasov (F. Šämsi) | typogr. |
| 89. | *Irek čulpanï* | 12.1917-29.03.1918 | 13 | Kasan | Möxämmäd Parsin | *Obščestvo kursistov* | hektogr. |
| 90. | *äl-Minbär* | 24.12.1917-1918 | 3 (?) | Petrograd | Musa Yarullah Bigi | *Tovariščestvo "Ämanät"* | typogr. |
| 91. | *Irek* | 1917- ? | ? | Astrachan | ? | ? | typogr. |
| 92. | *Ixtilal bayraġï* | 1917- ? | ? | Ural'sk | ? | ? | ? |
| 93. | *Qïzïl söŋge* | 1917- ? | ? | Astrachan | ? | ? | hektogr. |
| 94. | *Čalġï* | 1917- ? | ? | Kasan | ? | ? | handschr. |
| 95. | *Čïnġïz balasï* | 01.01.1918-1918 | ? | Kasan | Red.-Kolleg | *Agitacionno-propagandistskiy otdel Kazanskogo musul'manskogo voennogo komiteta* | typogr. |
| 96. | *Yarlï xalïq* | 06.01.1918-01.1918 | 2 | Petrograd | K. Moüġi-Töxfatullin, Ġ. Gizätullin | iidem | typogr. |
| 97. | *Čulpan* | 16.01.1918-21.03.1919 | 45 | Petrograd, Moskau | Ġ.(?) Abušayeva; Red.-Kolleg | *Kommisariat po musul'manskim delam pri Narkomande* | typogr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 98. | *Köräš* | 24.01.1918-03.07.1918 | 68 | Ufa | Red.-Kolleg | *Ufimskiy gubernskiy revolyucionnïy komitet rabočix, soldatskix i krest'yanskix deputatov; Musul'manskiy Voennïy Sovet* | typogr. |
| 99. | *Ittifaq* | 31.01.1918-07.06.1918 | 14 | Kasan | Red.-Kolleg | *Central'nïy komitet Soyuza musul'manskogo duxovenstva* | typogr. |
| 100. | *Keräšen gazetasï* | 08.02.1918-27.07.1918 | 18 | Kasan | D. Grigor'ev, F. Fillipov, I. Alekseev, F. Kupcov | *Nacional'noe obščestvo "Kryašen"* | typogr. (kyrillisch) |
| 101. | *Orenburġ möselman xärbi komitetïnïŋ möxbire* | 19.02.1918-1918 | 31 | Orenburg | Red.-Kolleg | *Orenburgskiy musul'manskiy voenno-revolyucionnïy komitet* | typogr. |
| 102. | *Ğänübi tawïš* | 28.02.1918 | 1 (?) | Xar'kov | T.(?) Šahbazov | *Organizaciya tyurko-tatarskix rabočix Zapadnoy Rossii* | typogr. |
| 103. | *Yäšlär* | 02.1918-1918 | ? | Gur'ev | Yarullah Moradi | *Molodëžnoe obščestvo* | šapirogr. |
| 104. | *Tuplan* | 12.03.1918-10.05.1918 | 10 | Orenburg | Säxi Räxmäti | *Nacional'naya molodëžnaya organizaciya "Tuplan"* | typogr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 105. | *Čulpan* | 02.1918-1918 | 3 (?) | Tomsk | Äxnäf Tanġatarov | *Sibirskiy central'nïy musul'manskiy Sovet (Milli Šura)* | lithogr. |
| 106. | *Eš* (später *Sovet Tatarstanï*, heute *Vatanïm Tatarstan*) | 12.03.1918-Gegenwart | | Kasan | Red.-Kolleg | | typogr. |
| 107. | *Yaqtïlïq* | 03.1918-1918 | 6 (?) | Novaya Kazanka (Gouv. Astrachan) | ? | *Obščestvo musul'manskoy molodëži* | šapirogr. |
| 108. | *Tartïš* | 03.1918-1919 | 64 | Astrachan | Red.-Kolleg | *Komitet levïx musul'man-socialistov Astraxanskoy gubernii* | typogr. |
| 109. | *Bašqortostan* | 01.03.1918-1918 | 5 (?) | Orenburg | Red.-Kolleg | *Vremennïy revolyucionnïy sovet Baškortostana* | typogr. |
| 110. | *Idel-Ural ölkäse* | 24.03.1918-22.04.1918 | 2 | Kasan | Red.-Kolleg | *Komissariat po osuščestvleniyu Uralo-Volžskogo štata* | typogr. |
| 111. | *Šimal yaġï* | 03.1918-12.04.1918 | 7 | Petrograd | Kärim Säġid | "Petrogradskie tatarï"; K. Säġid | typogr. |
| 112. | *Altay* | 08.04.1918-23.05.1918 | 12 | Kasan | Ġ.-B. Battal | Nasix Moxtarov | typogr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 113. | *Xalïq teläge* | 07.04.1918-1919 | 20 (?) | Spassk | ? | *Musul'manskaya sekciya Soveta rabočix i krest'yanskix deputatov Spasska* | typogr. |
| 114. | *Qïzïl armiyä* | 20.04.1918-03.1921 | 428 | Moskau | Red.-Kolleg | *Central'nïy Tataro-Baškirskiy Voennïy Komissariat* | typogr. |
| 115. | *Izge taŋ* | 03.1918- ? | ? | Kazalinsk | Fatix Bäkirov | Mäxmüd Subay | typogr. |
| 116. | *Čulman* | 04.1918- ? | ? | Yelabuga | ? | ? | ? |
| 117. | *Ešče* | 1918-1920 | ? | Kasan, Moskau | Väli Šäfiġullin; Red.-Kolleg | *Central'noe byuro kommunističeskix organizaciy narodov Vostoka pri CK VKP(b)* | typogr. |

*Tabelle 3:*
*Zeitschriften in tatarischer Sprache, die zwischen Oktober 1905 und April 1918 publiziert wurden.*

| No. | Titel | Zeitraum | Anzahl der Ausgaben | Ort | Redakteur | Herausgeber | Druck-verfahren |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. | *äl-Ġasr-el-ğädid* | 25.11.1905-13.05.07 | 17 | Ural'sk | Kamil Motïġi-Töxfätüllin, Valiullah Xämidullin, M. Ġobäydullin | iidem | typogr. |
| 2. | *Čikertkä* | 23.04.1906-19.06.1906 | 3 | Orenburg | P. Aleksandr, Ye. Burcov | iidem | typogr. |
| 3. | *äd-Din väl-ädäb* | 17.03.1906-15.05.1908; 25.02.1913-06.12.1917 | 122 | Kasan | Ġalimğan Ġaliyev (Barudi) | idem | typogr. |
| 4. | *Uqlar* | 25.06.1906-15.11.1906 | 6 | Ural'sk | Kamil Motïġi-Töxfätüllin | idem | typogr. |
| 5. | *Čükeč* | 06.1906-03.1910 | 78 | Orenburg | T. Solovyov, Mäxmüd-Fuad Almayiv | T. Solovyov | typogr. |
| 6. | *Qarčïğa* | 25.09.1906-15.07.1907 | 9 | Orenburg | Šakir Möxämmädov | idem | typogr. |
| 7. | *Taŋ mäğmuġasï* | 18.12.1906-01.06.1907 | 2 | Kasan | Xösäyen Äbüzärev | idem | typogr. |
| 8. | *Din vä mäġišät* | 31.12.1906-02.1918 | 555 | Orenburg | Fäyezxan Dautov | Möxämmäd-Väli Xöseyenov | typogr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 9. | *Tärbiyä-i atfal* | 01.01.1907-01.03.1907 | 5 | Moskau | Möxämmäd-Zahid Šamil | idem | typogr. |
| 10. | *Tup* | 02.03.1907-03.04.1907 | 3 | Astrachan | Xäbibullah Ġomärov | Kärim Erimbätov | typogr. |
| 11. | *Islax* | 21.03.1907-25.09.1907 | 3 | Astrachan | Äbübäker Daškin | Xuğabayov (Xağiyev?) | typogr. |
| 12. | *Yaz* | 03.1907 | 2 | Orenburg | Yosïf Mozaffarov | idem | typogr. |
| 13. | *Näğat* | 06.1907 | 1 (?) | St.Petersburg | Räšid Ibrahimov | idem | typogr. |
| 14. | *Šura* | 10.01.1908-12.1917 | 240 | Orenburg | Riza Fäxretdin | Z. und Š. Rämiyev | typogr. |
| 15. | *Mäğlümat* | 21.01.1908-01.11.1917; 01.1916-15.09.1917 | 95 | Ufa; Orenburg | Möxämmäd-Sabir Xäsäni, Ġinäyätullah Qapqayov, Xäsän-Ġata Möxämmädov, Nurmöxämmäd Mamliyev | *Orenburgskoe Duxovnoe Sobranie* (*Mäxkämä-i šärġiä-i Orenburġiyä*) | typogr. |
| 16. | *Tärbiyä* | 01.02.1908-08.04.1908 | 4 | Kasan | M.Ġ. Säyinov | Fäxribanu Kazakova | typogr. |
| 17. | *Yäšen* | 03.08.1908-06.1909 | 10 | Kasan | Ġ. Kämal | idem | typogr. |
| 18. | *Mäġarif* | 16.01.1909-04.1910 | 14 | Astrachan | Möxämmäd-Sadïq Räximqulov, Ġabderräxman Ġaliyev | Ġabderräxman Ġaliyev | typogr. |
| 19. | *Mäġarif* | 1909 | ? | Orenburg | ? | ? | typogr. |
| 20. | *Iqtisad* | 15.09.1908-06.1913 | 51 (?) | Orenburg | Möxämmäd-Fatix Mortazin | idem | typogr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 21. | *Yalt-Yolt* | 01.03.1910-06.1918 | 123 | Kasan | Äxmäd Urmančiyev | *"Yul" širkäte* | typogr. |
| 22. | *Aqmulla* | 07.1911-01.1916 | 51 | Troick | Xäbiberräxman Ġaniyev, Fäyezerräxman Čirkäsov | iidem | typogr. |
| 23. | *Mäġlümat-i ğädidä* | 10.03.1911-15.01.1912 | 16 | Ufa | Loqman-Xäkim Qanzafarov | idem | typogr. |
| 24. | *Aŋ* | 15.12.1912-03.1918 | 123 | Kasan | Äxmäd-Gäräy Xäsäni | idem | typogr. |
| 25. | *Xoquq vä xäyat* | 20.01.1913-01.1914 | 10 | Kasan | Šäyex-Ġattar Imanayev | idem | typogr. |
| 26. | *Mäktäb* | 21.02.1913-17.10.1914 | 25 | Kasan | Šihab Äxmärov | *"Sabax" kötepxanäse* | typogr. |
| 27. | *Àq yul* | 15.04.1913-22.01.1916 | 67 | Kasan | Fäxrelislam Agiyev | idem | typogr. |
| 28. | *Mögällim* | 10.10.1913-15.04.1914 | 9 | Orenburg | Xäsän Ġali | idem | typogr. |
| 29. | *Islax kötepxanäse* | 10.1913-1913 | 2 (?) | Kasan (?) | X. Möxämmädev | ? | typogr. |
| 30. | *Söyembikä* | 27.10.1913-08.01.1918 | 91 | Kasan | Yaġqub Xälili | idem | typogr. |
| 31. | *Parlaq* | 1913 | ? | Ufa | ? | ? | handschr. |
| 32. | *Ufanïŋ awïl könküreš žurnalï* | 04.1914-01.12.1917 | ? | Ufa | Säġid Rämiyev | *Zemskaya uprava Ufimskoy gub.* | typogr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 33. | *Rusiyä säüdäse* | 15.10.1914-07.1917 | 28 | Kasan | Š. Šähidullin | idem | typogr. |
| 34. | *Qarmaq* | 15.01.1915-09.1917 | 60 | Orenburg | M. Ġalautdinov-Märğani | *Torgoviy dom Z. Daminov i M. Galautdinov* | typogr. |
| 35. | *Küsäk* | 1916-1917 | ? | Dorf Malayaz, Gouvern. Ufa | Naqi Isänbät | idem | handschr. |
| 36. | *Balalar dönyasï* | 01.03.1917-22.01.1918 | 8 | Kasan | Yaġqub Xälili | idem | typogr. |
| 37. | *Čayan* | 15.07.1917-02.08.1918 | 25 | Taschkent | Xäläf Tüläkov, Ibrahim Tahirov | Ġaynullah Šähidullin, *"Čayan" sirkäte* | lithogr. |
| 38. | *Möxtäriyät* | 10.10.1917-1918 | 9 | Ufa | Möbäräkšah al-Xanafi | *"Milli idarä"* | typogr. |
| 39. | *Azad xanïm* | 15.10.1917-01.05.1918 | 3 | Astrachan | Ġismätullah Möslimev | idem | typogr. |
| 40. | *Sadaq* | 12.1917-1918 | 5 (?) | Verniy | Zärif Bäširi | *"Sadaq" širkäte* | lithogr. |
| 41. | *Ufa kooperatorï* | 09.1917-1918 | 21 (?) | Ufa | A. Yegorov | ? | typogr. |
| 42. | *Borau* | 1917- ? | ? | Ufa | S.(?) Šäräfetdinov | *"Ġaliya" mädräsänen säkertläre* | handschr. |
| 43. | *Yäšlek könläre* | 01.1918-01.03.1918 | 4 | Kasan | Red.-Kolleg | *"Yäšlek könläre" širkäte* | Glasdr. |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 44. | *Uqïtučï* | 01.1918-07.1918 | 7 | Kasan | Red.-Kolleg | *Vserossiyskoe ob"edinenie musul'manskix učiteley* | typogr. |
| 45 | *Yäšlek taŋï* | 01.1918-02.1918 | 2 | Petro-pavlovsk | ? | *Kružok musul'manskix učaščixsya* | Glasdr. |
| 46 | *Taŋ* | 1918-25.03.1918 | 3 | Kasimov | I.(?) Bikbova | eadem | Glasdr. |
| 47 | *Qandala* | 02.(?)1918-1918 | 2 | Tomsk | Ġ.(?) Yunay | idem | typogr. |
| 48 | *Šärïq qïzï* | 25.03.1918-07.08.1918 | 6 | Kasan | Red.-Kolleg | *Vserossiyskoe central'noe byuro musul'manok* | typogr. |
| 49. | *Awïl* | 15.04.1918-05.1918 | 2 | Simbirsk | Räüf Šähidullin (R. Šähidi) | idem | typogr. |

*Tabelle 4:*
*Nicht verwirklichte Projekte von Zeitungen und Zeitschriften in tatarischer Sprache (Oktober 1905 – 1917).*

| No. | Titel | Jahr | vorgesehener Ort | Initiator | Form | Quelle |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. | *Xörriyät* | 1905 | Kasan | Zakir Tahirov | ? | Ismäġil Rämi, *Tatar vaqïtlï matbuġatï*, S. 203. |
| 2. | *Dönya* | 1906 | Kasan | Ġ. Kämal | ? | Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203. |
| 3. | *äl-Bäyan* | 1906 | Kasan | Ġ. Kämal | ? | Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203. |
| 4. | *Tariq-el-insaf* | 1907 | Astrachan | ? | ? | CGIA RF, f. 776, opis' 21, čast' 2, 1907, delo 63. |
| 5. | *Iläl* | 1907 | Miasskiy -Fabrik | ? | ? | CGIA RF, f. 776, op. 21, č. 2, 1907, d. 91. |
| 6. | *Ut* | 1907 | Troick | Xäbiberräxman Ġaniyev | Zeitschrift | CGIA RF, f. 776, op. 21, č. 2, 1907, d. 249. |
| 7. | *Iğtihad* | 1908 | Ural'sk | ? | ? | Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203. |
| 8. | *Mädäniyät* | 1910 | Tomsk | M.-V. Näüruzov | Zeitschrift | Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203; CGIA RF, f. 776, op. 21, č. 2, 1910, d. 82. |
| 9. | *Mäġišät* | 1911 | Tomsk | M.-V. Näüruzov | ? | Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203. |
| 10. | *Aq Idel* | 1912 | Ufa | Ildarxan Čanïšev | | Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203. |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 11. | *Päytäxet qoyaśï* | 1912 | St.Petersb. | Möxämmäd-Yosïf Räximev | Zeitschrift | Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203; CGIA RF, f. 776, op. 10, d. 441; f. 777, op. 18, d. 445. |
| 12. | *Tuġrï yul* | 1912 | Ufa | Z. Qadiri | ? | Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203. |
| 13. | *Awaz* | 1913 | Kasan | Š. Äxmädiyev | Zeitschrift | Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203; NA RT, f. 1, op. 4, d. 564. |
| 14. | *Šäms-i xaq* | 1913 | Moskau | Ġattay (Attay) | ? | Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203. |
| 15. | *Ay* | 1913 | Moskau | Ġattay, K. Motïġi-Töxfätüllin | ? | Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203. |
| 16. | *Yuldaš* | 1914 | Ufa | ? | ? | Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203; CGIA RF, f. 776, op. 21, č. 2, 1914, d. 250. |
| 17. | *Vatan* | 1915 | Orenburg | ? | ? | CGIA RF, f. 776, op. 21, č. 2, 1915, d. 98. |
| 18. | *Islam vä mäġarif* | 1915 | Petrograd | Fatix Bäyrašev | ? | CGIA RF, f. 776, op. 10, d. 2146; Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203. |
| 19. | *Körsi-yi millät* | 1916 | Ufa | Šähiäxmäd Tağetdin Raxmanqulov | Zeitung | CGIA RF, f. 776, op. 21, č. 2, 1916, d. 48. |
| 20. | *Yaŋġïr* | 1916 | Ufa | Xälilullah Yenikeyev | Zeitschrift | CGIA RF, f. 776, op. 10, d. 2224; Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203. |
| 21. | *Bügen* | 1917 | Simbirsk | M.(?) Aqčurin | ? | Rämi, *Tatar vaqïtlï*, S. 203. |

# CRIMEAN TATAR AND NOGAY SCHOLARS OF THE 18th CENTURY

by

Barbara KELLNER-HEINKELE, Berlin

Little is known about the spiritual and scholarly life that existed in the 18th century Crimean Tatar khanate. The well known indigenous sources are unfortunately not very interested in anything but the rise and fall of the various khans.[1]

However, some coherent information about the second quarter of the 18th century can be found in a contemporary source, the notes of Saᶜīd Gerey Sulṭān, a Crimean Tatar prince and member of the ruling Gerey family. These autobiographical notes are preserved in a – probably – autograph manuscript kept in the oriental manuscript collection of the Staatsbibliothek zu Berlin.[2]

The manuscript essentially consists of a loosely organized account of the prince's experiences as *ser-ᶜasker* (military governor) among the Nogay tribes nomadizing in Yedişan, the area between Dnestr and Dnepr, from autumn 1755 until spring 1758. Interspersed in his text are comments on his

---

1 The following sources were used for this article: ᶜAbdalġaffār al-Qïrïmī, *ᶜUmdetü t-tevārīx*, ed. by Neğīb ᶜĀṣim Bey, Türk Tārīx Encümeni Mečmūᶜasï, ᶜilāve 11, Istanbul 1343/1927, 1-207 (ends with the accession to the throne of Selāmet Gerey Xān II in 1152/1740); Seyyid Muḥammad Riżā, *Es-Sebᶜ es-seyyār fī axbār mülūk Tatar*, ed. Mīrzā Iskender b. el-Kāẓim Bek, Kasan 1248/1832 (ends with the accession to the throne of Mengli Gerey Xān II in 1150/1737); Ḥalīm Gerey, *Gülbün-i Xānān*, Istanbul 1287/1871.

2 Hs. or. oct. 923, Teil 3, fol. 87 a-135 a; the unique copy is described in *Türkische Handschriften* Teil 1, beschrieben von Barbara Flemming, Wiesbaden 1968 (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 13,1), pp. 227-228 (No. 284). The manuscript, which consists of three different works, carries in this part the title *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān* which must have been added by a later owner or user, since Saᶜīd Gerey never became khan himself. The work consists of Saᶜīd Gerey's autobiographical and other notes. The text has been studied by Barbara Kellner-Heinkele, see: *Aus den Aufzeichnungen des Saᶜīd Giray Sulṭān – Eine zeitgenössische Quelle zur Geschichte des Chanats der Krim um die Mitte des 18. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau 1975 (Islamkundliche Untersuchungen 28). The second part of the ms. with the title *Dīvān-i Xurremī-i Qïrïmī* (fols. 62 a-86 b) seems to be the prince's own *dīvān* (Türkische Handschriften Teil 1, p. 336, No. 430). For a short survey of this text, see Barbara Kellner-Heinkele, "Eine krimtatarische Quelle zur Lage der Nogayer im 18. Jahrhundert", In: *Altaica Collecta – Berichte und Vorträge der XVII. Permanent International Altaistic Conference*, 3.-8. Juni 1974 in Bonn/Bad Honnef, hrsg. von Walther Heissig, Wiesbaden 1976, 155-161.

brother Ḥalīm Gerey, the ruling khan's (1755-1758) policies, on the involvement of other members of his family in the rather precarious situation of the khanate and especially on the origin and course of the Nogay revolt of 1757-1758. A coherent part of the text is devoted to the description of the main personalities of the khanate, i.e. dignitaries, members of the noble families, Nogay tribal leaders (*mīrzā*) and also scholars (*ᶜulemā*).

The prince, a well-read poet himself, depicts 19 *ᶜulemā* and seven shaykhs active in the Crimea: eight *ᶜulemā* from Buğaq (Southern Bessarabia), two from the Quban area in the Caucasus and ten from the various Nogay tribes. The number of persons mentioned as involved in traditional Islamic scholarship or piety might surprise. However, Saᶜīd Gerey's notices are not quite as informative as one might wish. He excels in rather picturesque descriptions of the physique and life story of these men, but has not equally much to say about their education, teaching, written works or intellectual merits. Nevertheless, given the general paucity of information in the sources, it seems worthwhile to sum up the prince's relevant remarks.

## *Qāḍīs, müftīs and müderrises in the Crimea*

According to our source, the most prominent representative of the Crimean *ᶜulemā* was Qul Meḥmed Efendi, *müftī* of the incumbent khan Ḥalīm Gerey (1755-1758)[3] and at the same time supreme *müftī* of the khanate.[4] In this post, he ranked in the hierarchy of the khan's *dīvān* after the Šīrīn Beg or leader of the tribal aristocracy, the Gerey princes and the grand vizier. Qul Meḥmed, who belonged to the Qačï family, had studied in the khanate's capital Bāġče Sarāy (Baxčisaray) attending the public lectures (*ders-i ᶜāmm*) of the *müderris* Ḥüseyn Efendi who is also mentioned as the teacher of other scholars[5]. Qul Meḥmed Efendi was known for his strict observance of the religious duties (*diyānet*) and his perfect knowledge of canonical jurisprudence (*fiqh*). He had served as *qāḍī-ᶜasker* with the khans

[3] On Ḥalīm Gerey see *Ḥalīm Gerey, Gülbün-i Xānān*, 106-107; V.D. Smirnov, *Krymskoe xanstvo pod verxovenstvom otomanskoy portï v XVIII stoletiy*, Odessa 1889, 81-86; *Le Khanat de Crimée dans les archives du Museé du Palais du Topkapı*, prés. par Alexandre Bennigsen et al., Paris 1978, 352–353; Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 25-38.

[4] *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 98 a, line 11-16 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 212-213).

[5] See ᶜOs̱mān Efendi, below; no further information is available for Ḥüseyn Efendi.

Selāmet Gerey II (reigned 1740-1743)[6], Selīm Gerey II (reigned 1743-1748)[7] and Arslan Gerey (1748-1755)[8] and became *müftī* under Selāmet Gerey II and finally Ḥalīm Gerey Xān who acknowledged his political acumen. In the eyes of the French consul at the Khan's court, Charles de Peyssonnel, the *müftī* was the "oracle politique de la Crimee", and a very knowledgeable old gentleman, cunning and ready to use the authority of religion to support his political influence. He was also the most implacable enemy of the former khan Arslan Gerey, against whose possible reappointment as khan he was busily spinning intrigues at the Sublime Porte.[9]

The second in rank, the *qāḍī-ᶜasker* Feyżullāh Efendi b. Šeyxī Efendi[10], was a member of a Seyyid family of scholars from Caffa (Kefe) and in this quality temporarily acted as the head of the *ašrāf* or descendants of the Prophet Muḥammad (*naqībü l-ašrāf*) in the Crimea. Earlier, he had been *qāḍī* of Qarasu during both reigns of Mengli Gerey Xān II (1724-1730, 1737-1739) with whom he had obviously very close relations.[11] Due to misdemeanour in office (*irtikāb-i qażā*), he had to give up his post and retired to his house in Caffa. Under Ḥalīm Gerey Xān, he had again to resign, owing to some defects (*ᶜilel*) the prince prefers not to ex plain. Feyżullāh was known to Saᶜīd Gerey Sulṭān as an accomplished poet whose imitation (*naẓīre*) of a lyric poem (*ġazel*) by ᶜIzzet Paša he even copied into his text[12].

---

6 Qul Meḥmed Efendi was also Selāmet Gerey's *qāḍī* when he held the post of *qalġa*, see *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 98 a, line 12; on Selāmet Gerey II see Ḥalīm Gerey, *Gülbün-i Xānān*, 99-101; Smirnov, *Krïmskoe xanstvo* (1889), 69-71; Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 73–77.

7 See *Ḥalīm Gerey, Gülbün-i Xānān*, 101-103; Smirnov, *Krïmskoe xanstvo* (1889), 71-75; *Le Khanat de Crimée*, 350–351; Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 73-77.

8 See *Ḥalīm Gerey, Gülbün-i Xānān*, 103-105; Smirnov, *Krïmskoe xanstvo* (1889), 76-81; *Le Khanat de Crimée*, 352; Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 83-90.

9 Archives du Ministère français des Affaires étrangères, Paris, *Correspondence Politique Turquie*, vol. 131 (1756), fol. 392 a-b, vol. 133 (1757), fol. 96 b. On Peyssonel's (1727-1790) political carreer see J. Fr. Michaud, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, (Nouvelle édition) 32, Graz 1968, 659-660.

10 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 98 a, line 16 - fol. 98 b, line 7 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 213-215).

11 See Riżā, *Es-Sebᶜ es-seyyār*, 327-338; al-Qïrïmī, *ᶜUmdet*, 165-170, 183-188; *Ḥalīm Gerey, Gülbün-i Xānān*, 93-98; Smirnov, *Krïmskoe xanstvo* (1889), 39-51, 65-68; Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 77-79.

12 Possibly ᶜIzzet ᶜAlī Paša (d. 1147/1734-35), poet and *münšī*, cf. *Türkische Handschriften* Teil 3, beschrieben von Hanna Sohrweide, Wiesbaden 1974 (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 13,3), pp. 209-210 (No. 246) with further references. Saᶜīd Gerey adds an example of such a *naẓīre* to his biographical note on Feyżullāh Efendi.

Feyżullāh Efendi's successor became Feyżullāh Čelebi Efendi[13], the son of the above-mentioned Qul Meḥmed Efendi. This constellation permitted father and son to dominate Crimean politics. Feyżullāh Čelebi Efendi had studied in Bāġče Sarāy with ᶜOs̱mān Efendi and Xalīl Efendi[14]. Our source mentions among his writings a commentary (*šerḥ*) of the collected works (*külliyāt*) of Abū-l-Baqāʾ[15] comparing his argumentation to that of ᶜIṣāmaddīn al-Isfarāʾīnī[16]. Feyżullāh Čelebi Efendi sent a copy of this "excellent" treatise on the rules of logic (*qavāʾid-i manṭiq*) to Saᶜīd Gerey who lived in Rumili at the time, i.e. before he became *ser-ᶜasker* of Yedişan. In this context the prince mentions that a certain ᶜAbdurrazāq Efendi[17], the substitute of the *qāḍī* of Aqkerman[18] (*Aqkerman qāżīsi ṭarafindan nāʾib*) in Özü, when visiting the prince, asked his permission to study the work and subsequently came up with a commentary which Saᶜīd Gerey criticizes rather ironically. This incident might reflect some squabbling between scholars representing the center on the one hand and the province on the other.

Next down in the central hierarchy was the *qāḍī* of Bāġče Sarāy, Meḥmed Efendi b. Nāʾib ᶜOs̱mān Efendi[19], who, according to our source, had already occupied this post under several earlier khans. He had also served as *qāḍī* of a number of *ser-ᶜasker*s, i.e. provincial governors, usually members of the Gerey family.

To the top people among the khan's entourage belonged also the *dīvān efendisi* (head of the chancery), who was expected to be a proficient calligrapher. Our source mentions a Ḥamīd Efendi[20] who had made a rapid rise, the youngest among the four sons of the "late" Šehbāz Efendi about whom noth-

---

13 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 98 b, lines 8-25 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 215-217).

14 Possibly the ᶜOs̱mān Efendi discussed below; on Xalīl Efendi, see below.

15 Ebū-l-Baqāʾ Muḥibbüddīn Eyyūb Kefevī (d. 1094/1683), Crimean scholar whose most famous work is known unter the title *Külliyāt*, cf. Brūsalī Meḥmed Ṭāhir, *ᶜOs̱mānlī müʾellifleri*, I, Istanbul 1333/1915, 230-231; *ᶜUšâqîzâde's Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrter und Gottesmänner des Osmanischen Reiches im 17. Jahrhundert* (Ẕeyl-i Šaqâʾiq), hrsg. und eingeleitet von Hans Joachim Kissling, Wiesbaden 1965, 500-501.

16 ᶜIṣāmaddīn Ibrāhīm b. Muhammad b. ᶜArab Šāh al-Isfarāyīnī (873-945/1468-1538), cf. Xayraddīn az-Ziriklī: *al-Aᶜlāmʾ*, vol. 1, Beirut 1980, 66.

17 On ᶜAbdurrazāq see below.

18 On this person see below.

19 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 98 b, lines 25-28 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 217). He was possibly the son of the ᶜOs̱mān Efendi (*müderris* in Bāġče Sarāy) mentioned below.

20 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 98 b, line 28-fol. 99 a, line 7 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 218).

ing more is said. Ḥamīd Efendi had earlier served Mengli Gerey Xān II with his writing skills. In the service of Ḥalīm Gerey Xān, he travelled to Istanbul and it is here that he met with Monsieur de Lancey[21] on behalf of the French ambassador, Chevalier de Vergennes.[22] De Lancey tried to make him favorably disposed towards French politics, since he considered him in high esteem with the khan. Ḥamīd Efendi was a talented calligrapher and wrote "simple" poems under the pen name (*maxlaṣ*) Ḥamdī. His oldest brother was the "now retired" Meḥmed Ğān Efendi, who had been *dīvān efendisi* of Mengli Gerey Xān II. Saᶜīd Gerey calls him the best of the poets of the Crimea.[23] The second in age was Maḥmūd Aġa who is reported to have had a fair idea of reading and writing and who was also retired. The third brother, Ḥamād Efendi, is qualified as a *kātib* (secretary) worthy to serve a khan.

Outside the inner circle of the capital, the foremost *ᶜulemā* were attached to the residences of the *qalġa* or *qalġay* (crown prince or heir-apparent) and the *nūru d-dīn* (second crown prince). Under Ḥalīm Gerey Xān, the former post, located in Aqmesğid (Simferopol'), was given to Šeyxī Meḥmed Efendi b. Šerefüddīn Efendi b. Mürteżā Efendi[24], a member of the Ğuyunğï *ᶜulemā* family. With the post went an *arpalïq* (kind of fief) at Qaraṣu (Karasubazar). An interesting detail here is that Šeyxī Meḥmed Efendi had studied in the Crimea and then joined Ḥalīm Gerey – when still a prince – in his exile in Rumili for five or six years, and that Saᶜīd Gerey suggests that he owed his later appointment to this act of fidelity.

Šeyxī Meḥmed Efendi's four brothers held similarly important posts: Mollā Muṣṭafā Efendi[25] was *Or begi qāḍīsi* (qāḍī of the commander of Perekop) and his younger brother Ḥüsāmüddīn Čelebi[26] was *qāḍī* among the Ğamboyluq Nogays in the steppe north of the peninsula. Šemsüddīn

---

21 de Lancey was French consul in the Crimea from 1747 to 1755. He might have made Ḥamīd Efendi 's acquaintance at that time.

22 Charles Gravier Comte de Vergennes (1717-1787) was French ambassador in Constantinople from 1754 to 1768. He mentions the meeting between the khan's *dīvān efendisi* and de Lancey in a letter to the French foreign secretary, Marquis de Rouille (1754-1757 in office), and finds that "cet Effendi temoigne d'assez bonnes dispositions" [i.e. for French interests in the Crimea], see *Correspondence Politique Turquie,* vol. 131 (1756), fol. 46 ab, cited in full in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 116.

23 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān,* fol. 98 b, line 29. The three brothers are mentioned in the context of the biographical note on Hamid Efendi.

24 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān,* fol. 99 a, lines 7-12 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 218-219).

25 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān,* fol. 99a, lines 27-29 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 221).

26 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān,* fol. 99 a, lines 29-30 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 221).

Efendi[27], the oldest of the five brothers, had studied in Qïyat with a certain Zāhid Efendi[28] and became *qāḍī* of Aqkerman under Ḥāğğī Gerey Sulṭān[29] and Sa$^{c}$ādet Gerey Sulṭān[30], who successively held the post of governor (*ser-$^{c}$asker*) of Buğaq in the reign of Ḥalīm Gerey Xān. Finally, there was Mürteżā Efendi[31] who was appointed *qāḍī* of the incumbent *ser-$^{c}$asker* of Yedişan, i.e. Sa$^{c}$īd Gerey Sulṭān. We learn from the prince's notes that this Mürteżā Efendi had first studied in the Crimea. He then went to Istanbul where he became a disciple of Kürd Idrīs Efendi[32], concentrating in his studies on law (*qānūn*), debate (*münāẓara*) and profane and traditional sciences (*taḥṣīl-i ma$^{c}$qūl u menkūl*). He also was a student of the *xoğa* of the Sultan's saray, Aqkermanī Meḥmed Efendi[33]. Afterwards, he returned to the Crimea, and in the reign of Arslan Gerey Xān (1748-1755), he became *qāḍī* of the Or Membet Oġlï tribe in Buğaq. When Ḥalīm Gerey ascended the throne, Mürteżā Efendi was first appointed *qāḍī* of Gözleve (Evpatoriya). He subsequently (1171/beg. 15 Sept. 1757) replaced $^{c}$Os̱mān Efendi[34] as *qāḍī* of the *ser-$^{c}$asker* of Yedişan, i.e. Sa$^{c}$īd Gerey. The prince was obviously much impressed by the erudition of his *qāḍī*. He compares his practising the canonical law (*šerī$^{c}$at*) to that of Ġazālī[35], his justice (*$^{c}$adl-i ḥükūmet*) to that of the "Qāḍī and Imām Abū-Yūsuf"[36], his knowledge in the speculative sciences (*$^{c}$ulūm-i $^{c}$aqlīye*) with that of "Faxr-i Rāzī"[37], in the traditional sciences (*$^{c}$ulūm-i naqlīye*) with "Imām Ḥiğāzī"[38], in syntax (*naḥiv*) with

---

27 *Tārīx-i Sa$^{c}$īd Gerey Xān*, fol. 99 a, lines 12-17 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 219).

28 This Zāhid Efendi is only mentioned in this context without further explanation. Acc. to Max Vasmer (*Russisches geographisches Namenbuch*, Wiesbaden 1964, vol. 4) there are 11 different places alone in the Crimea called Qïyat.

29 He was Sa$^{c}$īd Gerey's older brother and died in early 1170/1757; for his biography see Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 52-58; cf. also Ḥalīm Gerey, *Gülbün-i Xānān*, 106.

30 Sa$^{c}$ādet Gerey Sulṭān b. Ḥalīm Gerey Xān, who played quite a negative role during his father's reign, see Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 68-70, 161-180; *Le Khanat de Crimée*, 234-235.

31 *Tārīx-i Sa$^{c}$īd Gerey Xān*, fol. 99 a, lines 17-27 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 220-221).

32 Not identifies.

33 Possibly Aqkermanī Meḥmed b. Muṣṭafā Efendi (d. 1174/1760-61), cf. *Türkische Handschriften* 3, 30-31 (No. 37).

34 This $^{c}$Os̱mān Efendi is probably not identical with the *müderris* $^{c}$Os̱mān in Bāğče Sarāy mentioned below.

35 Abū-Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī aṭ-Ṭūsī (450/1058-505/1111), cf. *EI$^{2}$* II (1965) s.v. "al-Ġhazālī" (W. Montgomery Watt).

36 Possibly Abū-Yūsuf Ya$^{c}$qūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī al-Kūfī, the famous *qāḍī* of the Ḥanafite school (d. 182/798), cf. *EI$^{2}$* I (1954) s.v. "Abū-Yūsuf" (J. Schacht).

37 Faxraddīn ar-Rāzī (543-606/1149-1209), cf. *EI$^{2}$* II (1958) s.v. "Fak̲r al-Dīn al-Rāzī" (G.C. Anawati).

38 The reference is not clear.

"Muṭarrizī"[39], in rhetorics (*maᶜānī beyānïnda*) with "ᶜAbd al-Qāhir al-Ğurğānī"[40]. Indirectly, we have here a nice indication of the prince's own erudition!

From what is said here and in other sources, we can assume that a change of khan necessarily entailed a change in the offices of *müftī* and *qāḍī*, or at least required a confirmation in office.

More durable was the appointment to a professorship (*müderris*). Bāğče Sarāy was considered the center of education and learning in the khanate. In the middle of the 18th century, we encounter here two famous *müderris*es: Xalīl Efendi[41] who had been, according to our source, the teacher of most of the younger *ᶜulemā*, since he had been active for more than a generation. The other is the ᶜOsmān Efendi[42] mentioned above, who, after his studies in Istanbul, had become *müderris*, preacher (*vāᶜiẓ*) and advisor of high and low nobility. In Aqmesğid, a certain ᶜAlī Efendi of the Munyaq (?) family was active as a *müderris*.[43] This man's exemplary way of life prompts Saᶜīd Gerey to cite a sentence from Ibn-al-ᶜArabī's *al-Futūḥāt al-Makkīya*: "He who has acquired knowledge, but acts to the contrary, is not a scholar."[44]

One of their colleagues, Čelebi Aqay Efendi b. Qaraqaš Meḥmed Efendi[45], *müderris* in Oyrat[46], was even considered a poet. Saᶜīd Gerey adds somewhat wistfully that he had composed a collection of poems (*dīvān*) by thoroughly studying Bāqī, the famous Ottoman poet, but that he had not seen this work. The prince knew also by hearsay that Čelebi Aqay Efendi had been asked by Arslan Gerey Xān, himself a poet, to translate the Persian

---

39 The philologist Burhānaddīn Abū-l-Fatḥ Nāṣir b. Abī-l-Makārim ᶜAbdassayyid b. ᶜAlī al-Xwārazmī (538/1144-610/1213), author of *al-Miṣbāḥ fī-n-naḥw*, see *EI*² VII (1992) s.v. "al-Muṭarrizī" (R. Sellheim).

40 Abū-Bakr ᶜAbdalqāhir al-Ğurğānī (d. 471/1078), cf. *EI*² V (1984) s.v. "al-Maᶜānī wa'l Bayān" (S.A. Bonebakker).

41 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 99 b, lines 6-8 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 222-223).

42 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 99 b, line 8-25 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 223).

43 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 100 a, lines 5-8 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 225).

44 Muḥīyaddīn Abū-ᶜAbdallāh Muḥammad b. ᶜAlī b. Muḥammad b. al-ᶜArabī (560/1165-638/1240), see *EI*² III (1968) s.v. "Ibn al-ᶜArabī" (A. Ateş).

45 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 99 b, line 25-fol. 100 a, line 3 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 224-225).

46 A place named Oyrat was situated near Gözleve, cf. the map in *Sumarokoff's Reise durch die Krim und Bessarabien im Jahre 1799*, Leipzig 1802.

verses Mengli Gerey Xān II had com posed together with Riżā Efendi. This piece of work had earned him the post of *qāḍī* of Bāġče Sarāy.[47]

The *müderris* of Qaya, Mīrzā ᶜÖmer Efendi[48], came from a family of *mīrzās*, the Kemenče. Our author remarks in this context: "He left the path of *mīrzā*-dom (*mīrzālïq ṭarīqi*) and set out to acquire knowledge". Ġafūrī Efendi[49] was even a member of the most influential of the Crimean aristocratic families (*qaračï*), the Šīrīn. Ġafūrī Efendi had first been *qāḍī* of Ğān Temür Beg, the famous leader of the revolt of the Crimean nobility against Saᶜādet Gerey Xān III[50] in 1724-1725. Under Feṯḥ Gerey Xān II (1736-1737) he held the post of *dīvān efendisi*. He even participated under Mengli Gerey Xān II (second reign 1737-1739) in the Austrian-Russian-Turkish war of 1736-1739. His successor, Selāmet Gerey Xān II (1740-1743) appointed him *qāḍī* of the *qalġa* Selīm Gerey Sulṭān. Since 1743 Ġafūrī Efendi had been sitting in his house in Qaraṣu, devoting his life to scholarship and poetry. Saᶜīd Gerey attributes to him a detailed chronicle in prose on the Činggizid rulers of the house of Ğöči and a short history in verse on the same subject. Ġafūrī had also produced a good number of scholarly works, but the prince had only seen his translation of *Ḥayāt al-ḥayāwān*[51] and of *Ḥilyat ar-rawḍ*[52] and therefore does not give more details. According to him, Ġafūrī was best in poetry and deserving to be called the Bāqī of the time.

Apart from Ġafūrī Efendi, our source mentions three other retired scholar: Ḥamīd Efendi b. Qara Ğemīl Efendi[53] had studied with his father and was already a celebrated scholar in the 1720s. Selīm Gerey Xān II (reigned 1743-1748) and Arslan Gerey Xān (first reign 1748-1755) made him their supreme *müftī*. In the early days of Mengli Gerey Xān's reign (1724-1730)

---

47 On Qïrïmī Riżā Efendi and Mengli Gerey Xān's circle of wits see Ḥalīm Gerey, *Gülbün-i Xānān*, 97-98, 104.

48 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 100 a, lines 3-5 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 225).

49 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 100 a, lines 8-24 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 226-227).

50 Saᶜīd Gerey's grandfather; on this khan's eventful reign and Ğān Temür Beg see Ḥalīm Gerey, *Gülbün-i Xānān* 89-92; *es-Sebᶜ es-seyyār*, 319-324; *ᶜUmdet*, 162-165, 198-199; Smirnov, *Krïmskoe xanstvo* (1889) 34-44; *Le Khanat de Crimée* 307; Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 21-24 et passim with further references.

51 Possibly the famous zoological encyclopaedia by ad-Damīrī (d. 808/1405-06), cf. *EI*², II (1961) s.v. "al-Damīrī" (L. Kopf).

52 Saᶜīd Gerey is never very precise with names of authors and titles of works. The work meant here could be *Ḥilyetü l-evliyā ve ravżatü l-eṣfiyā* by the Ottoman scholar Veğdī Aḥmed Efendi (fl. 1043/1633-34), see *ᶜOṣmānlï müᵓellifleri*, II, 50.

53 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 99 a, line 30-fol. 99 b, line 6 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 222-223).

Ḥamīd Efendi attended an assembly of the foremost scholars of the Crimea like Ebū-s-Su$^{c}$ūd Efendi[54], Ḥüseyn Efendi[55], Buxārālï Nūrullāh Efendi[56] and $^{c}$Arab [...] Efendi[57], and "he turned out to be second to no one".

Ebū-s-Su$^{c}$ūd Efendi[58], according to several sources one of the most famous Crimean scholars of the period, was the son of a former *qāḍī-$^{c}$asker*, Meḥmed Efendi. Sa$^{c}$īd Gerey calls him the greatest aesthete among the *qāḍī-$^{c}$askers* and one of the most prominent among the *$^{c}$ulemā* and the *mīrzās* "who can read and write". The last statement could be interpreted to the extent that Ebū-s-Su$^{c}$ūd originated from one of the noble families of the Crimea. According to the *Tārīx-i Sa$^{c}$īd Gerey Xān*, he had studied with Ḥüseyn Efendi and played an important political role during Mengli Gerey Xān's first reign (1724-1730). He held the office of *qāḍī-$^{c}$asker* during this khan's second reign (1737-1739) and again under Selāmet Gerey Xān II (1740-1743) and Arslan Gerey Xān (1748-1755). He retired after the latter khan's death. Although he was considered one of Arslan Gerey Xān's associates, he obviously was also on good terms with Ḥalīm Gerey Xān: he made him laugh, as Sa$^{c}$īd Gerey was told. Ebū-s-Su$^{c}$ūd Efendi owned a large library, which was destroyed together with his rich possessions when his house burned down. Sa$^{c}$īd Gerey mentions with great admiration that he showed not the slightest sign of distress when this catastrophe befell him.

Finally, there was the retired Yaḥyā Efendi[59] b. $^{c}$Abdulḥalīm Efendi, the translator (müterğim) of Eskiyurtlï Čelebi-i Kebīr[60]. Our source mentions that he studied Coran recitation and other subjects and then entered the career of a *qāḍī*. Selīm Gerey Xān II (1740-1748) appointed him *qāḍī* of his *qalġa*. Yaḥyā Efendi, according to our source well educated, well spoken and talented in poetry, possessed a *ze$^{c}$āmet* (large fief) in Elbasan (Albania) which he visited in 1170 (beg. 26 Sept.1756) travelling via the Yedišan territories where he found time for scholarly discourse with prince Sa$^{c}$īd.

---

54 On this personality see below.
55 See above, ann. 5.
56 An unidentified Naqšbandī shaykh.
57 The second part of the name is crossed out.
58 *Tārīx-i Sa$^{c}$īd Gerey Xān*, fol. 100 a, line 24-fol. 100 b, line 5 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 228-229). Smirnov, *Krïmskoe xanstvo* (1889), 193-196. More details on this interesting person can be found in Seyyid Muḥammed Riżā's work *es-Seb$^{c}$ es-seyyār*, 327-338.
59 *Tārīx-i Sa$^{c}$īd Gerey Xān*, fol. 100 b, line 6-12 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 229).
60 Not identified.

Saᶜīd Gerey's text gives reason to assume that the khan was only entitled to nominate some of the *qāḍīs*, while the noble families acted at their will in their own properties. Another point our source seems to suggest is that the scholars of the time descended primarily from certain *ᶜulemā* families.

*Shaykhs*

The shaykhs or leading personalities of dervish orders (*ṭarīqats*) can – to a certain extent – be counted with the prominent figures of the khanate. It was however not unusual that they had no education in the traditional orthodox sense of a *medrese* training. Saᶜīd Gerey mentions seven contemporary shaykhs of whom only two seem to have acquired a medrese education. One of them was Šeyx Meḥmed al-Faqrī al-Qïrïmī[61], the son of the former Xalvetīye-Shaykh of Qarasu, Ḥamīd Efendi. Šeyx Meḥmed had studied Coran recitation with several *ᶜulamā* in the Crimea, and then joined the Xalvetīye order. Saᶜīd Gerey heard from the shaykh personally that he encountered some difficulties in the beginning of his pursuit of the path of contemplation (*sülūk*). So he went to Istanbul in order to join the great shaykhs there like the shaykh of Qoğa Muṣṭafā Paša convent[62] or that of Eyüb, but was unable to solve his problems under their or anybody else's guidance. Then he heard of Sezāyī Efendi, the shaykh of the Gülšenī order in Edirne,[63] and indeed, this shaykh succeeded in setting Meḥmed's mind at peace. Later on, he became the successor of his father in the Xalvetīye convent (*tekke*) in Qarasu.[64]

According to the prince who knew him personally, Meḥmed Efendi was well versed in theological and philological discussions. He had written a collection of glosses (*müdevven-i ḥāšiye*) in Arabic entitled *Maǧmūᶜ at-taḥrīrāt*

---

61 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 100 b, line 12-fol. 101 b, line 4 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 230-231).

62 One of the centres of the Xalvetīye order, cf. Hans Joachim Kissling, "Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens", in. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 103 (1953), 233-289, passim. The shaykh in question must be Seyyid Meḥmed Nūruddīn Efendi, the convent's shaykh from 1091/1680 - 1160/1747, cf. *Zâkir Şükri Efendi, Die Istanbuler Derwischkonvente und ihre Scheiche (Mecmuᵓa-ı tekaya)*, ed. by Klaus Kreiser, Freiburg im Breisgau 1980, 2 (Islamkundliche Materialien 6).

63 Shaykh Ḥasan b. ᶜAlī (1080/1669-1151/1738), see Islâm Ansiklopedisi 10 (1980), s.v. "Sezâ'î" (Tahsin Yazıcı).

64 According to *Gülbün-i Xānān*, 97, Mengli Gerey Xān had endowed a convent to the Xalvetīye order in Qarasu.

of "Aḥmad Šihāb Miṣrī"'s Commentary.[65] In 1170 (beg. 26 Sept. 1756), when he visited the prince in Yedişan on his way to Buğaq, Meḥmed Efendi presented him an excerpt of this work concerning sura 3, verse 25-26 of the Coran. The shaykh also wrote a commentary (*šerḥ*) on a verse (*beyt*) by the Persian poet Ḥāfiẓ of which the prince received a copy as well.[66]

The second well learned shaykh was Ṣarï Meḥmed Efendi, who lived in a village called Buraq Qarï and was also active as a *müderris*. Apparently he had studied Coran recitation (*qirā'at*) and knew Persian.[67]

Šeyx Mūsā b. Velī Efendi[68], from an unnamed dervish convent in Küleğ, had also a training in Coran recitation and was in the eyes of Sa'īd Gerey a *bon-vivant* with an inclination for narcotics.

The other four shaykhs mentioned by our source were only remarkable for their piety or a some other characteristics. Two of these men were also members of the Xalvetïye order: Šeyx 'Abdulḥalīm b. 'Abdullāh Efendi from Qačï[69] and Šeyx Meḥmed from Tašlï[70]. Šeyx 'Abdullāh b. Seyyid 'Alī Efendi from Yaġmurğï[71] is praised for his charitableness, and as to Šeyx 'Abdurraḥmān b. 'Abdülğemīl Efendi, we are just informed that his *tekke* was located in Ğuyunğï.[72]

### *'ulemā from Buğaq and Quban*

The religious elite of Bessarabia of the time was more or less evenly distributed over the few larger towns that can be considered the administrative and economic centers of that region.

---

65 FucjThe text is probably refering to Aḥmad b. Muḥammad b. 'Umar al-Xafāğī, known as Šihābaddīn al-Miṣrī (ca. 979/1571-1069/1659), who wrote a commentary upon the *Tafsīr* of al-Bayḍāwī, see *EI*$^2$ IV (1977) s.v. "al-Khāfadjī" (F. Krenkow).

66 The verse is published in the edition Tehrān, Kitābxāna-i Ibn-i Sīnā, s.a., 52, lacks however in the critical edition by Qazvīnī/Ġanī, Tehran 1320/1941-42.

67 *Tārīx-i Sa'īd Gerey Xān*, fol. 101 b, lines 15-21 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 234).

68 *Tārīx-i Sa'īd Gerey Xān*, fol. 101 b, lines 4-7 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 231-232).

69 *Tārīx-i Sa'īd Gerey Xān*, fol. 101 b, lines 7-8 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 232).

70 *Tārīx-i Sa'īd Gerey Xān*, fol. 101 b, lines 9-10 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 233).

71 *Tārīx-i Sa'īd Gerey Xān*, fol. 101 b, lines 10-15 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 233).

72 *Tārīx-i Sa'īd Gerey Xān*, fol. 101 b, lines 8-9 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 232).

The province had its own *qāḍī,* who acted at the same time as the *qāḍī* of the *ser-ᶜasker* and had likewise his residence in Aqkerman. His deputy resided in the fortress of Özü (Očakov), within Yedişan territory, and was in charge of the Nogay tribe of the Oraq Oġlï. For the former dignitary, our source gives the following details: Dost Membet Efendi came from a village near Aqkerman. He studied Coran recitation in Aqkerman and did also "some studying" in the Crimea. He then became a teacher (*dersle mešgūl*), later a *müftī* and finally, under Ḥalīm Gerey Xān, he was appointed *qāḍī* of Aqkerman (1755). He had to relinquish his post, under the same khan, to the Šemsüddīn Efendi mentioned above.[73]

Dost Membet Efendi's deputy in Özü was named ᶜAbdurrazzāq Efendi[74] of the Bay M.n.g.r tribe. ᶜAbdurrazzāq Efendi had studied *qirāᵓat* with scholars in the Crimea and later returned to his tribe where he functioned as *müderris* and *imām*. He had also spent some time in Rumili. Then, when Ḥalīm Gerey Xān ascended the throne (autumn 1755), he received the post of *qāḍī* of the Oraq Oġlï with residence in Özü. Saᶜīd Gerey has little positive to say about this man's scholarship and makes fun of his poetic efforts: "...his *qaşīdes* resemble a file of vagrant camels (*bir qaṭar-i deve-i serserīden*). ...I hope that he will stop writing poems and will be content with listening".

In Aqkerman, Bender and again Özü resided *müftī*s, while there were *müderrises* in Bender, Kilia (Kili), Izmail (Ismāᶜīl) and Qïzlar Ğabisi. According to our source which is most probably incomplete or even inaccurate, Aqkerman was one of the places where young men from Buğaq, ready to learn, could receive an education. This is, e.g., the case with one ᶜAlīğān Efendi[75] working as a teacher (*müderris*) in the district (*qażā*) of Ismāᶜīl, or with Küčük ᶜAbdullāh Efendi[76], about whom not much is said except that he was teaching in the village of Qïzlar Ğabisi of uncertain location, and in particular with ᶜAbdülkerīm Efendi[77] who completed his studies in Coran commentary (*tefsīr*) and literature (*ādāb*) with the late *müftī* of Aqkerman,

---

73 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān,* fol. 101 b, lines 21-27 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 234); cf. note 12.

74 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān,* fol. 102 a, lines 18-28 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 238-240); see also Feyżullāh Čelebi Efendi, above.

75 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān,* fol. 102 a, lines 9-11 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 237).

76 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān,* fol. 102 a, lines 7-9 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 237).

77 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān,* fol. 101 b, line 32-fol. 102 a, line 4 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 235-236).

Dāvūd Efendi[78], and subsequently worked as a *müderris* in some villages in the Kilia region. At the time of Saᶜīd Gerey's writing, ᶜAbdülkerīm Efendi was about 70 years old. His son Ebū-s-Suᶜūd Čelebi, the prince's *dīvān efendisi*, was talented in calligraphy (*ḫüsn-i xaṭṭ*) and in the art of letter writing (*inšāᵓ*), and he was regarded as a sculptor (*muṣavvir*) and painter (*naqqāš*)! In Saᶜīd Gerey's words: "If he lives long enough, he could become the foremost calligrapher in the Crimea and in Buğaq".[79]

Other men from Buğaq studied in the Crimea, in Istanbul, Bender or in the Quban. The average curriculum contained Coran recitation (*qirāᵓat*), Coran commentary (*tefsīr*), literature (*ādāb*), sciences (*ğüzᵓīyāt*) and occasionally sufi spiritual knowledge (*maᶜrifet*). On the whole however, our prince seems to have considered the academic scene of Buğaq itself as rather poor, or to put it with his own words:

> "The students of Buğaq and from among the Nogays cannot attain the completeness of right action as long as there are no colleges (*medrese*) which represent the sources of enlightenment and perfection."[80]

Among these *ᶜulemā* lacking "perfection" ranked also two *müderris*es who had become *müftī* under Ḥalīm Gerey Xān: One was ᶜAbdullāh Efendi b. Mollā Ḥalīm Efendi[81] from the Oraq Oġlï tribe which had its territory in the vicinity of Aqkerman. He became *qāḍī* of Ṣāliḥ Gerey Sulṭān[82], when he was nominated *ser-ᶜasker* of Buğaq in 1737, under Mengli Gerey Xān II (2nd reign 1737-1739). After the death of Dāvūd Efendi he became *müftī* of Bender, because no other person suitable for this post was available. In 1171 (beg. 15. Sept. 1757), he became again *müftī*. Our source mentions in particular ᶜAbdullāh Efendi's proficiency in astronomy and mathematics. His colleague, Qan Membet Efendi[83] of the well-known Or Membet Oġlï tribe, had first studied in Buğaq, then moved on to Istanbul, from where he re-

---

78 This scholar might be the same person as the Dāvūd Efendi mentioned in the notice about Nūrī Efendi (see below).

79 Ebū-s-Suᶜūd Čelebi's merits are treated within the context of his father's (ᶜAbdülkerīm Efendi) biography.

80 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 99 b, lines 27-29.

81 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 101 b, lines 27-32 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 235).

82 Ṣāliḥ Gerey, the author's brother, played an eminent role during the Cherkess revolt of 1723-24 and the revolt of the Crimean Tatar nobility of 1724-25, see Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 62-64; cf. also ann. 50.

83 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 102 a, lines 5-7 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 236).

turned home to become *müderris* in several villages. In 1171 (beg. 15. Sept. 1757), he resided as *müftī* in Özü.

Two characters mentioned in this context hailed from the Quban region: One, Dāġestānī Meḥmed Efendi from the Qaṣbulat Oġlï, came to Buğaq for his studies and remained in Bender as *imām*, preacher and shaykh. Saᶜīd Gerey mentions his broad knowledge, e.g. in geometry, astronomy, rhetoric, the Arabic and Persian languages.

> "When he speaks Turkish, he speaks Ottoman - there is no doubt that nobody can notice that he belongs to the Nogays, because only his looks attest the fact that he is a Nogay".[84]

His only weakness seems to have been his *penchant* for wine which he shared with his disciple Nūrī Efendi[85] who originated from the Crimea. After Nūrī Efendi had studied Coran recitation with the afore-mentioned Dāġestānī Meḥmed Efendi in Bender, he went to Istanbul. Later he returned to study with Dāvūd Efendi[86] and finally settled in Bender as a *müderris* and preacher. The prince calls him a "dirty opium-eater".

Another scholar from Quban won Saᶜīd Gerey's particular favor: Ilyās Efendi[87] from the Ğitğeği Oġlï tribe. He had come to the Crimea to study, in particular under the famous *müftī* of Caffa, Ebū-s-Suᶜūd Efendi[88]. He then lived for a while in the Quban, in the Buğaq, in Yedişan, and again in the Quban. When Saᶜīd Gerey became *ser-ᶜasker* of Yedişan in 1169 (beg. 7 Oct. 1755), Ilyās Efendi was just with the Nökis tribe there. He came several times to see the prince and enjoy scholarly discussions with him. Saᶜīd Gerey remembers in particular a discussion on Saᶜdaddīn Taftazānī's *Talxīṣ-i maᶜānā šarxi*[89] and Quṭb-i Šīrāzī's *Šarḥ-i Miftāḥ*[90]. In the words of the

---

84 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 102 a, lines 11-16 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 237-238).

85 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 102 a, lines 16-18 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 238).

86 Possibly the same Dāvūd Efendi, *müftī* of Aqkerman, who is mentioned in connection with ᶜAbdülkerīm Efendi (see above).

87 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 102 b, lines 5-15 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 240-241).

88 See above, ann. 58.

89 Possibly the work *Muxtaṣar Talxiṣ al-Miftāḥ* on rhetoric by Saᶜdaddīn Masᶜūd b. ᶜUmar at-Taftazānī (d. 792/1390), see *EI* IV (1927) s.v. "al-Taftazānī" (C.A. Storey).

90 Probably a confusion, since Maḥmūd b. Masᶜūd b. Muṣliḥ Quṭbaddīn Šīrāzī (634/1236-710/1311) is not particularly known for works on rhetoric, cf. *EI*[2] V (1982) s.v. "Ḳuṭb al-Dīn Shīrāzī" (E. Wiedemann). The question of the various systems of rhetoric is best treated by Rudolf Sellheim: *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte* Teil 1, Wiesbaden 1976, 299-317 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 17, A, 1).

prince: "In fact, there was nobody more learned in the Nogay horde than [Ilyās Efendi]". Ilyās Efendi died in the beginning of the year 1170/beg. 26 Sept. 1756, and his grave became a place of pilgrimage for the Nogays. The prince assures that numerous vows (*nuẓūr*) and acts of devotion (*ṣadaqāt*) are attested there.

### *ᶜulemā in Yedişan*

The average curriculum vitae of an *ᶜālim* from Yedişan resembled more or less that of his colleagues from Buğaq. Our source lists ten contemporary scholars, seven of whom were from a different tribe each, three originated from the Nökis tribe. Five of them had studied in the Crimea, three in Aqkerman or Buğaq, the remaining two with "the *ᶜulemā* of the time" which might be a *topos* to the effect that the prince had not found out where they had studied. None of them had made it to Istanbul. In any case, our source does not permit to make any general statements, since it contains only information on a limited number of *ᶜulemā* from roughly the middle decades of the 18th century.

After finishing their studies, the young Yedişan scholars usually (six out of ten cases) returned as *müderris*es to their respective tribes, a routine which we have already observed with the Buğaq *ᶜulemā*. It is interesting to observe that two of these men became members of the Naqšbandīye dervish order: ᶜAlī Efendi and Ḥāğğī Meḥmed Efendi. ᶜAlī Efendi[91] of the Nökis had studied Coran recitation in the Crimea and had been initiated to the Naqšbandīye order by a certain Nūrullāh Efendi from Bukhara[92]. ᶜAlī Efendi was more than seventy years old by the time of Saᶜīd Gerey's writing. Ḥāğğī Meḥmed Efendi[93] is one of the very few pilgrims to Mecca mentioned in our text. He belonged to the Kökköz clan (*qābile*) of the Mangït tribe (*gürūh*). Saᶜīd Gerey seems to attribute to him a number of studies on the Coran. A third, Ḥāğğī Qurman Efendi[94], again a *ḥāğğī*, is just mentioned as a pious venerable old shaykh who had once - the text is rather metaphoric

91 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 102 b, lines 18-20 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 241).

92 Not identified.

93 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 103 a, lines 12-15 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 245).

94 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 102 b, lines 20-23 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 242). There is a *lacuna* where the tribe should have been mentioned.

here - belonged to a rebel movement, but then repented. The name of his son is given as Kel Aqay Čelebi, without further details. Another devout old *müderris* was Bay Aqay Efendi[95] of the Tuvïlġa tribe who had - owing to his age and deafness - entrusted his son Süleymān Čelebi with his own teaching duties.

Every single one of the *ᶜulemā* and shaykhs of Yedişan is praised by Saᶜīd Gerey for his piety and sincere devotion. He has an interesting story to tell of one Süleymān Efendi[96] from the Yedişan village (*aul*) of the Qaqbaš whom he had personally met once or twice. Süleymān Efendi had studied in Aqkerman and also with a certain Ilyās Efendi[97]. In 1170 (beg. 26 Sept. 1756), he set out for the pilgrimage to Mecca and died during the return trip in Medina. His travel companions related that Süleymān Efendi had a dream en route from Mecca to Medina. He told them that he was sure to remain in Medina, as he had mounted, in his dream, a white camel and gone with the Prophet Muḥammad.

Saᶜīd Gerey also had friendly contacts with Kenğe Efendi[98] of the Nökis tribe. After finishing his education in the Crimea, he did not teach, although he was an accomplished *fiqh* specialist, but later became the *qāḍī* of one of the former district officials (*qāymaqām*) of Yedişan, Pīrī Meḥmed Aġa[99]. In this context, the prince touches the sensitive subject of his nephew's (Saᶜādet Gerey Sulṭān) oppressive rule in Buğaq[100]. One of Ḥalīm Gerey Xān's men, the *qapïğï bašï* Maqṣūd Aġa[101] and one of Saᶜīd Gerey's best enemies met Kenğe Efendi on his way to Buğaq. After his return to the Crimea, Maqṣūd Aġa slanderously reported to the khan that Kenğe Efendi had made nasty

---

95 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 102 b, line 15-18 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 241).

96 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 102 b, lines 23-29 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 242-243).

97 Probably not the Ilyās Efendi just mentioned, since Süleymān is described as a venerable old man.

98 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 102 b, line 29-fol. 103 a, line 7 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 245-246).

99 Under Ḥalīm Gerey Xān, Pīr Meḥmed Aġa b. Dervīš Mīrzā, with the pen-name 'Pīrī', was the *aġa* of the Or begi, Ṣāḥib Gerey Sulṭān, see the *aġa*'s biography in *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 95 b, lines 18-28 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 197).

100 On this Saᶜādet Gerey Sulṭān, see Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 66-70 et passim; *Le khanat de Crimée*, 234-235.

101 Master of ceremonies at the khan's court and messenger of important matters, comparable to the Ottoman official with the same title. For Maqṣūd Aġa's biography see *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 94 b, line 20-fol. 95 a, line 15 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 191-192).

remarks on Saᶜādet Gerey's (the khan's son) actions in Buğaq. The khan became furious and threw Kenğe Efendi into jail.

Another of the prince's acquaintances was ᶜAlī Efendi[102] of the Pavïrdaq clan of the Ğed-i Noqṭa tribe. He had studied with the late Aḥmed Efendi[103] in Bender and then became a teacher among his fellow tribesmen. The prince mentions in particular that ᶜAlī Efendi kept aloof of politics while concentrating on his religious exercises.

Saᶜīd Gerey spent about three years as *ser-ᶜasker* in Yedişan. His *qāḍī* during this time was ᶜAbbās Qāḍī[104] of the Qïšlïq tribe. ᶜAbbās was also occupied with teaching and his own readings, but he obviously also enjoyed solving problems the prince shared with him.

Also from the Ğed-i Noqṭa tribe, but of the Baqïlčaq clan, was Mengli ᶜAlī Efendi[105] who had graduated in the Crimea and subsequently taught among his fellow tribesmen. When the afore-mentioned Šeyx Meḥmed Efendi of the Qaraşu Xalvetïye convent came into this region, Mengli ᶜAlī Efendi received him respectfully and in this way, as our source says, helped to spread the faith among the nomadic tribes.

Another disciple of the above mentioned Aḥmed Efendi of Bender was Ḥāğğī Bay Efendi[106] of the Nökis tribe, a teacher among his fellow tribesmen.

In comparison with the previous sections on the scholars and shaykhs of the Crimean peninsula, Buğaq and Quban, the section on the learned and pious men from among the Yedişan tribes seems to show, on the whole, a preference for contemplative life as opposed to political participation. This could also shed some light on the particular set-up within the tribal society in question.

---

102 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 103 a, lines 7-10 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 244-245).

103 Not more is said about him than that he was the teacher of ᶜ Alī Efendi and Ḥāğğī Bay Efendi (see below).

104 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 103 a, lines 18-22 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 246).

105 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 103 a, lines 10-12 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 245).

106 *Tārīx-i Saᶜīd Gerey Xān*, fol. 103 a, lines 15-18 (transl. in Kellner-Heinkele, *Aufzeichnungen*, 246).

*Conclusion*

The autobiographical notes of the Crimean Tatar prince Sa'īd Gerey Sulṭān convey a certain, sometimes even lively, picture of the scholarly and spiritual life in the Crimean Tatar khanate in the middle of the 18th century. 44 scholars and shaykhs are depicted in separate biographical notices, while information about another good dozen is provided within the context of the biographical material. The author deals with two groups of persons: On the one hand, he mentions the *qāḍī*s and *müftī*s who were newly appointed to the various posts available within the learned hierarchy at the accession to the throne of Ḥalīm Gerey Xān. On the other hand, Sa'īd Gerey acquaints us with personalities whose achievements and interests he deemed worth mentioning.

The prince had spent most of his life on one of the estates the Gerey dynasty possessed in the Ottoman province of Rumili, probably in Yanbolu (Yambol, eastern Bulgaria). His judgements reflect an Ottoman traditional education and Ottoman values. This explains his sometimes condescending remarks when referring to scholars of the Nogay tribes. Nevertheless, Sa'īd Gerey has left us a remarkably balanced record, thus contributing to our still limited source basis on what we might too readily call Islam in the periphery.

# SAMMLUNGEN ARABISCHER HANDSCHRIFTEN IN DAGESTAN

von

Amri R. ŠIXSAIDOV, Machatschkala

Die Epoche der arabischen Handschriften umfaßt den Zeitraum von ihrer Entstehung im 7. Jahrhundert bis zum Beginn des Buchdrucks im 19. Jahrhundert.[1] Eine logische Folge der Entwicklung der Schriftkultur war die Einrichtung von Handschriftensammlungen, privaten Buchkollektionen und Büchersammlungen in den Moscheen. In der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts wurde die Bibliothek der arabischen Kalifen gegründet, die "zum Archetyp aller höfischen und öffentlichen Bibliotheken wurde, die von muslimischen Herrschern, Feudalherren und Gelehrten eingerichtet wurden".[2] Im 8. und besonders im 9. Jahrhundert verbreiteten sich Handschriften aus den zentralen Gebieten des Kalifats auch in den entfernteren Provinzen, und es entstanden arabische Handschriftensammlungen in den Städten Irans, Mittelasiens, des Transkaukasus, Nordafrikas und Spaniens.[3]

Wie entwickelte sich das Buchwesen in Dagestan? Die Ausbreitung der arabischen Sprache und der arabischen Buchkultur sowie die Entstehung einer eigenen Buch- und Literaturtradition gehören zu den Problemen, die faktisch bisher nur angeschnitten, aber noch nicht in ausreichendem Maße untersucht worden sind. Die chronologische, thematische und inhaltliche Charakteristik der reichen Buchproduktion und ihrer Traditionen liegt noch vor uns, obwohl in diesem Bereich bereits einige beachtliche Fortschritte zu beobachten sind.[4]

Wir haben bislang nur eine verschwommene Vorstellung davon, wie sich das arabische Buchwesen in Dagestan verbreitete und wie sich die eigene dagestanischen Buchtradition entwickelte. Theoretisch müßten bereits vom 8. bis zum 10. Jahrhundert arabische Bücher in Dagestan im Umlauf gewesen

---

1 A. B. Xalidov, "Rukopisnaya kniga v arabskoy kul'ture", in: *Rukopisnaya kniga v kul'ture narodov Vostoka*, kniga 1, Moskau 1987, S. 241.

2 Idem, *Arabskie rukopisi i arabskaya rukopisnaya tradiciya*, Moskau 1985, S. 181-183.

3 *Ibid.*, S. 181-183.

4 Hier sind insbesondere die Arbeiten von M.A. Kazembek, I.Yu. Kračkovskiy, V. F. Minorskiy und M.-S. Saidov gemeint.

sein; die frühesten uns bislang zur Verfügung stehenden Materialien stammen jedoch erst aus dem 12. Jahrhundert.[5]

Der umfangreiche Import von Werken aus Ländern des muslimischen Orients (Syrien, Ägypten, Iran, Türkei, Mittelasien) zwischen dem 12. und dem 15. Jahrhundert erlaubt es, von einer besonderen Etappe zu sprechen. Eine eigene dagestanische Literaturtradition in arabischer Sprache läßt sich indes bereits im 10. Jahrhundert erkennen.[6]

Die frühesten uns bekannten Werke lokaler Autoren sind *Rayḥān al-ḥaqā'iq wa-bustan ad-daqā'iq*, die einzigartige Enzyklopädie sufischer Begriffe, die an der Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert von Abū-Bakr Muḥammad ad-Darbandī verfaßt wurde,[7] und das aufgrund seiner chronologischen Spannweite und thematischen Vielfalt bedeutende Werk *Ta'rīx Širwān wal-Bāb* ("Geschichte von Širwān und Derbend").[8] Hierauf folgten *Ta'rīx Dāġistān* von Muḥammad Rafī' sowie die Hauptteile des Geschichtswerks *Darbandnāma*, die bis in das 10. Jahrhundert zurückgehen, auch wenn das Werk selbst gegen Ende des 16. oder zu Beginn des 17. Jahrhunderts niedergeschrieben wurde; des weiteren die "Chronik" von Maḥmūd aus Xinālīq, verfaßt im Jahre 1465; ferner einige Dorfchroniken sowie das ethisch-dogmatische Traktat *Wafq al-murād* von Aḥmad al-Yamanī (Mitte des 15. Jahrhunderts).[9] Die Schöpfung einer eigenen lokalen Historiographie im 10. bis 15. Jahrhundert ist ein äußerst wichtiges Phänomen in der Kulturgeschichte des mittelalterlichen Dagestans, stellt sie doch die Weichen für die spätere lokale Geschichtsschreibung, die vom 16. bis zum 18. Jahrhundert eine große Blüte erfährt. Im 19. Jahrhundert erlebt hingegen die arabischsprachige Literatur mit ihren vielen Zweigen der mittelalterlichen Wissenschaften einen unerhörten Aufschwung.

---

5 *Katalog arabskix rukopisey Instituta istorii, yazïka i literaturï Dagenstanskogo filiala AN SSSR*, pod redakciey M.-S. Saidova, vïpusk 1, Moskau 1977, S. 45.

6 G.G. Gamzatov, M.S. Saidov, A.R. Šixsaidov, "Sokroviščnica pamyatnikov pis'mennosti", in: *Ežegodnik iberiysko-kavkazskogo yazïkoznaniya*, tom IX, Tiflis 1981.

7 M.-S. Saidov, "Rukopis' Abubakara Muxammeda, sïna Musï, sïna al-Faradža ad-Derbendi 'Rayxan al-xakaik va bustan ad-dakaik'", in: *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, Machatschkala 1991; A. K. Alikberov, *`Rayxan al-xaka'ik va bustan ad-daka'ik´ Muxammada ad-Darbandi kak pamyatnik musulmanskoy istoriografii (konec V/XI v.)*, avtoreferat kand. diss., Sankt Petersburg 1991.

8 V. F. Minorskiy, *Istoriya Širvana i Derbenda X-XI vv.*, Moskau 1963.

9 *Derbend-Nameh*, translated from a select turkish version and published by Mirza A. Kazem-Bek, Sankt Petersburg 1851, S. 1-558, 559-677; *Aktï, sobranniе Kavkazskoy arxeografičeskoy komissiey*, tom II, Tiflis 1868, S. 1071-1077; A.R. Šixsaidov, T.M. Aytberov, G.M.-R. Orazaev, *Dagestanskie istoričeskie sočineniya*, Moskau 1993; M. Saidov, "Dagestanskaya literatura XVIII-XIX vv. na arabskom yazïke", in: *Trudï dvatcat' pyatogo Meždunarodnogo kongressa vostokovedov*, tom II, Moskau 1963.

Die Verbreitung des Islams und muslimischer Literatur, die Entstehung einer eigenen Literaturtradition in Dagestan und die Anfertigung von Abschriften zu wissenschaftlichen oder zu Lehrzwecken – all das führte zur Entstehung zahlreicher Büchersammlungen.

Die Rolle der Moscheen und Medresen in diesem Prozeß ist allbekannt. Der Bau von Moscheen ist in Dagestan ab dem 8. Jahrhundert dokumentiert (die Freitagsmoschee und Stadtteilmoscheen in Derbent), und vom 10. bis zum 13. Jahrhundert wurden bereits an vielen Orten Moscheen errichtet.

Die erste dagestanische Medrese zählt zu den frühesten im Kalifat überhaupt; sie entstand am Ende des 11. Jahrhunderts im Dorf Caxur (arab. Ẓāxur) auf Betreiben des berühmten seldschukischen Wesir Niẓāmalmulk,[10] der auch Medresen in den Zentren des Seldschukenreiches Bagdad, Merv, Balch, Nischapur, Herat, Isfahan, Mossul und Amul in Auftrag gab. All diese Medresen verfügten über eine eigene Bibliothek. Es ist davon auszugehen, daß die Medrese von Caxur und die im 15. Jahrhundert errichteten Medresen von Derbent, Kubači, Kumux und Xunzax ebenfalls mit Bibliotheken ausgestattet waren,[11] auch wenn den Forschern bislang noch konkrete Informationen fehlen. Es entstanden darüberhinaus Büchersammlungen in sufischen Gemeinschaften, deren Anzahl besonders seit dem 11. Jahrhundert stetig zunahm.[12]

Die Erforschung der Büchersammlungen Dagestans begann vor relativ kurzer Zeit und ist bislang nur recht bruchstückhaft und allgemein. Der bekannte dagestanische Gelehrte ʿAlī Kayaev (ʿAlī Qāyāyūf, 1878-1943) berichtet in seinen Aufzeichnungen aus den zwanziger und frühen dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts von den großen Bibliotheken in den Siedlungen Akuša (Aqūša) und Usiša (Usīša) sowie über die Bücher, die der Gelehrte Dāwūd Afandī (starb 1755) der Moschee von Usiša als *waqf* übergab.

Viele andere Bibliotheken sind jedoch verloren gegangen. Hierzu gehören die Sammlungen von Gelehrten wie Muḥammad aus Ubra (starb 1733)[13] und Rafīʿ aus Šangada (arab. Šamġūda) (1863-1932).[14] ʿAlī Kayaev schrieb über sie:

---

10 F. Wüstenfeld (Hg.), *Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie*, Band II, Göttingen 1848, S. 405.

11 A.R. Šixsaidov, *Epigrafičeskie pamyatniki Dagestana*, Moskau 1984, S. 412-413.

12 A.K. Alikberov, "O nekotorïx osobennostyax zarożdeniya i stanovleniya knižnoy kul'turï Dagestana", in: *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, S. 59.

13 G.K. Guseynov, *Magomed-Ubri*, Machatschkala 1992, S. 19.

14 *Geografiya častey sveta*, Buynaksk 1927, S. 25 (in kumykischer Sprache).

> "Ich habe große Bibliotheken gesehen, die in den Häusern von Muḥammad Afandī aus Ubra im *Lakskiy okrug* und von Rafīᶜ Afandī aus Šangada angelegt worden waren. Man erzählt, daß Muḥammad Afandī aus Ubra auf sieben Kamelen Bücher aus Syrien und anderen muslimischen Ländern [nach Dagestan] bringen wollte, er aber aufgrund von Hindernissen auf der Reise... lediglich die Bücherfracht zweier Kamele bis ans Ziel bringen konnte."

Weitere Teile der Bibliothek, so Kayaev, seien später in Dagestan verloren gegangen, doch

> "bis zum heutigen Tage ist die Bibliothek von Muḥammad Afandī in Bezug auf Anzahl und Seltenheit ihrer Bücher immer noch die erste in Dagestan. Das gilt insbesondere für Bücher zur Theologie. Dort finden sich aber auch viele Bücher über Logik, Medizin, Geschichte und arabische Wissenschaften (*ᶜulūm ᶜarabīya*)."[15]

Über die Bibliothek von Rafīᶜ Afandī aus Šangada berichtete er:

> "Als großer Buchliebhaber und leidenschaftlicher Sammler durchquerte Rafīᶜ Afandī ganz Dagestan... Er konnte eine Bibliothek anlegen, die der Anzahl ihrer Bücher nach als erste in Dagestan angesehen wurde... Neben seltenen Werken auf arabisch und persisch über Medizin, Astronomie, Philosophie und andere Wissenschaften, darunter eine handschriftliche Kopie des Almagest von Ptolemäus, gab es in der Bibliothek von Rafīᶜ Afandī auch komplizierte Bücher über Geometrie."[16]

Zahlreiche bekannte dagestanische Gelehrte vom 17. bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts besaßen große Buchkollektionen: Šaᶜbān aus Obada (ᶜUbūda), Muḥammad aus Kudutl' (Quduq), Dāmadān aus Megeb (Muxī), Dāwūd aus Usiša, Murtaḍāᶜalī aus Axtï (Axtī), Dibirqadi aus Xunzax (Xunzāx), Ismāᶜīl aus Šinaz (Šināz), Muḥammad al-Yarāġī, Saᶜīd aus Arakani (Harākānī), Muḥammad-Ṭāhir aus dem Gebiet von Karax (Qarāx), Ḥasan al-Alqadārī, Abūsufyān Akaev (Abūsufyān b. Ākāy), Nāẓir aus Durgeli (Durkalī) und ᶜAlī Kayaev. Von ihren Kollektionen ist jedoch nicht eine im vollen Umfang erhalten geblieben; im besten Falle sind heute noch ein Dutzend Handschriften erhalten, manchmal existiert sogar nur noch eine Werkliste.

Eine solche Werkliste wurde während archäographischer Forschungen im Dorf Alkadar gefunden. Sie verzeichnet 317 Titel der Bibliothek von Ḥasan

---

15 Ali Kayaev, "O bibliotekax v Dagestane", in: *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, S. 49-50.

16 *Ibid.*, S. 50.

al-Alqadārī (1834-1910),[17] von denen uns jedoch nur ein unbedeutender Teil erhalten blieb.[18] Das Verzeichnis, das zwei Jahre nach dem Tode des Gelehrten verfaßt wurde, ist äußerst lapidar und vermittelt nur eine sehr allgemeine Vorstellung über die Sammlung. Als Beispiel für die Art, wie in ihr Bücher fixiert wurden, sei in willkürlicher Auswahl und unter Erhalt der originalen Numerierung hier eine kleine Liste wiedergegeben:

Nr. 2 Der zweite Band von *Šarḥ al-minhāǧ* von Ibn-Ḥaǧar,
Nr. 9 *Ǧāmī*,
Nr. 10 *al-Kāfiya*,
Nr. 17 *Tafsīr*,
Nr. 19 *Miftāḥ kunūz al-Qurʾān*,
Nr. 72 *Tuḥfat al-murīd*,
Nr. 92 *Gulistān*,
Nr. 176 *Istoriya Petra Velikogo*,
Nr. 210 *Dīwān al-Mamnūn*,
Nr. 301 "Russisches Buch".

Solche Verzeichnisse unterstreichen auf anschauliche Weise, daß die Anzahl der aus den verschiedensten Gründen verlorengegangen Bücher gewaltig sein muß. Indes geben die Listen nur einen allgemeinen (meist quantitativen, zuweilen auch thematischen) Überblick über die Handschriftensammlungen, und viele wichtige Merkmale bleiben leider unberücksichtigt. Das erschwert die Untersuchung des handschriftlichen Erbes.

Nach dem Tode ʿAlī Kayaevs im Jahre 1943 befaßte sich niemand mehr mit der Geschichte der Bibliotheken und Handschriftensammlungen Dagestans. Die Orientalisten des Instituts für Geschichte, Sprache und Literatur der Dagestanischen Filiale der Akademie der Wissenschaften der UdSSR[19] bemühten sich zwar im Laufe der folgenden Jahrzehnte erfolgreich um die Entdeckung, Fixierung und Erforschung von Handschriften und alten Druckwerken,[20] doch harrt die Geschichte der Buchsammlungen noch eingehender Untersuchungen.

---

17 N.A. Tagirova, "Biblioteka Gasana Alkadari", in: *Istoriko-kul'turnoe nasledie Gasana Alkadari*, Machatschkala, S. 112.

18 A.R. Šixsaidov, "Rukopisnoe nasledie Alkadari", in: *Istoriko-kul'turnoe nasledie Gasana Alkadari*, Machatschkala, S. 47-62.

19 Heute *Institut istorii, arxeologii i ètnografii* und *Institut yazïka, literaturï i isskustva Dagestanskogo naučnogo centra Rossiyskoy Akademii nauk*.

20 Die hauptsächlichen Ergebnisse fanden ihren Niederschlag in den Sammelbänden: *Izučenie istorii i kul'turï Dagestana - arxeografičeskiy aspekt*, Machatschkala 1988

1977 erschien in Moskau unter Redaktion von M.-S. Saidov der wertvolle erste Band des Katalogs arabischer Handschriften des Instituts für Geschichte, Sprache und Literatur. Doch der zweite Band dieses Katalogs wurde nicht in Angriff genommen.[21] Der erste Band beinhaltet nur einen unbedeutenden Teil der reichen Sammlung aus den Bereichen Astronomie, Poesie, *adab*, *ḥadīṯ*, Lexikographie und Philologie. Besondere Aufmerksamkeit wurde der Beschreibung alter Handschriften (vor allem aus dem Bereich der Lexikographie) sowie den Werken dagestanischer Autoren gewidmet.

Einen interessanten Hinweis auf die Chronologie dagestanischer Buchsammlungen finden wir bei dem Bibliotheksbesitzer Ḥasan al-Alqadārī selbst:

> "In keiner Siedlung oder Stadt findet man in den zahlreichen alten Büchern sichtbare Spuren davon, daß sich die Herrscher in besonderer Weise um Wissenschaft und Schulen bemüht hätten; im Laufe von 1000 Jahren nach der *hiğra* entstand hier nirgendwo eine eigene Bibliothek... Aus den alten Büchern, die man in Moscheen und an den lokalen Schulen antrifft, geht nur hervor, daß die meisten von ihnen erst in letzter Zeit gesammelt und abgefaßt worden sind, meist zu Beginn des 12. Jahrhunderts [1688-1785], in der Zeit des berühmten Gelehrten Ḥāğğī Muḥammad Afandī b. Mūsā aus Kudutl', der die Wissenschaften und Künste in Dagestan verbreitete."[22]

Tatsächlich sind fast alle heute noch existierenden Buchkollektionen mit den Namen dagestanischer Gelehrter aus der Zeit vom 18. bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhundert verbunden oder gehen direkt auf sie zurück. Das schließt frühere Sammlungen indes nicht aus.

Das Aufkommen von Privatsammlungen ist spätestens mit dem Ende des 17. Jahrhunderts anzusetzen. In jener Zeit kehrte, wie Ḥasan al-Alqadārī erwähnt, der berühmte dagestanische Gelehrte Muḥammad al-Quduqī (1652-1717) aus dem Jemen zurück, wobei er "wertvolle Bücher mitbrachte, insbe-

---

und *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, Machatschkala 1991, sowie im Aufsatz von A.R. Šixsaidov, "Arxeografičeskaya rabota v Dagestane - učët, opisanie, priobretenie", in: *Materialï Vsesoyuznogo rabočego soveščaniya po problemam vostočnoy arxeografii*, Moskau 1990.

21 Die Fortsetzung der Arbeiten am Katalog der arabischen Handschriften des Instituts für Geschichte, Archäologie und Ethnographie ist für den Plan 1996-2000 vorgesehen. Ein Katalog persischer Handschriften ist bereits von P.M. Alibekova zusammengestellt worden.

22 Gasan-ėfendi Alkadari, *Asari-Dagestan*, perevod i primečaniya Ali Gasanova, Machatschkala 1994, S. 137.

sondere diejenigen seines Lehrers Ṣāliḥ aus dem Jemen".[23] Der dagestanische Gelehrte Nāẓir aus Durgeli (starb 1938) teilt in seinem umfangreichen bio-bibliographischen Nachschlagewerk *Nuzhat al-aḏhān fī tarāǧim ʿulamāʾ Dāġistān* mit, daß Muḥammad al-Quduqī "mit eigener Hand dreihundert Bücher kopiert hat, von denen die meisten nach seinem Tod in Aleppo blieben".[24] Es ist bekannt, daß Muḥammad aus Kudutl' Dagestan im Jahre 1717 erneut verlassen hat; das oben angeführte Zitat erlaubt die Vermutung, daß der Gelehrte auf seiner zweiten Reise auch seine reiche Bibliothek mitgenommen hat.

Doch ein Teil seiner Bibliothek blieb in Dagestan. Eine der Handschriften, die im Institut für Geschichte, Archäologie und Ethnographie aufbewahrt wird, enthält eine eigenhändige Aufzeichnung von Muḥammad al-Quduqī: "Die verächtliche, arme Seele Muḥammad b. Mūsā gab der Moschee des Dorfes Oboda (ʿUbūda) diesen Teil zusammen mit den übrigen Teilen von *Šarḥ al-minhāǧ* als *waqf*."[25] Offensichtlich war es kein Zufall, daß er der genannten Moschee alle vier Bände des im Nahen Osten sehr populären juristischen Traktats vermachte, das aus der Feder des bekannten ägyptischen Gelehrten Ibn-Ḥaǧar (starb 1565) stammte.

Muḥammad al-Quduqī hatte seinerzeit an der Medrese von Šaʿbān aus Oboda (starb 1667) studiert. Lokale Kenner der dagestanischen Literatur berichten, daß Šaʿbān einst eine große Bibliothek besaß, deren Reste auch heute noch erhalten sind. Es ist anzunehmen, daß auch die Medrese in Oboda ihre eigene Bibliothek hatte.

Angesichts des mangelhaften Forschungsstandes trägt die nun folgende Beschreibung einiger dagestanischer Buchsammlungen nur einen allgemeinen und vorläufigen Charakter.

## *I. Die Handschriftensammlung der Freitagsmoschee von Akuša*

Der Fond des Institut für Geschichte, Archäologie und Ethnographie enthält eine Abschrift von al-Ġazālīs *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, die 1507 im Dorf Akuša (*Aqūša*) erstellt worden ist. Eine Seite dieser Handschrift enthält eine

---

23 Nāẓir aus Durgeli, *Nuzhat al-aḏhān fī tarāǧim ʿulamāʾ Dāġistān*, fond vostočnïx rukopisey Instituta istorii, arxeologii i ėtnografii, fond 30, opis' 2, delo 108.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, fond 14, opis' 1, delo 74.

arabischsprachige Notiz (ungefähr aus dem 18. oder frühen 19. Jahrhundert),[26] deren Text folgendermaßen lautet:

"148 Bücher sind der Freitagsmoschee von Akuša übergeben worden. Darunter befinden sich 44 Bücher über *fiqh*, nämlich: *Tuḥfat al-muḥtāǧ* (4 Bände); *Ibn-al-Qāsim* (2 Bände); *Nihāyat al-muḥtāǧ* (7 Bücher); *al-Maḥallī* (4 Bücher); *Ḥāšiyat Hādī, Minhāǧ*; *Šarḥ al-Lubab*; *Šarḥ al-Ḥāwī* (3 Bücher); *Rauḍa*; *al-Wasīṭ*; *al-Ḥall* (7 Bücher); *al-Asnā* (4 Bücher) sowie die *Ḥāšiya* dazu; *al-Iqnāᶜ*; *Kifāyat al-axyār šarḥ ġāyat al-ixtiṣār*; *Anwār* (3 Bücher); *Sayyidī*; ein Kommentar auf *al-Anwār*; *Muhaḏḏab*; *Taḥḏīb*; *al-Muḥarrar*; *al-Kāfiya*; *al-Īǧāz*; *al-Kabīr* (3 Bücher); *Taysīr al-fatāwā ᶜalā Šarḥ al-Ḥāwī*; *Fatāwā an-Nāširī*; *Tanbīh* (2 Bücher); *Šarḥ Īǧāz*; *al-Waǧīz*; *Fatḥ al-Wahhāb li-Aḥmad Qulyūbī* (vom Kapitel *al-bayᶜ* bis zum Ende); *Ibn-al-Qāsim ᶜalā Šarḥ al-Minhāǧ* (3 Bücher); *al-ᶜAmīra*; *al-Asnāwī*.

Zum *tafsīr* gibt es 20 Bücher, darunter: *al-Ǧalāl* (6 Bücher), *Qāḍī al-Bayḍāwī* (3 Bücher); *Šayxzāda* (7 Bücher); *al-Kaššāf* (2 Bücher); *Maᶜālim at-tanzīl* (4 Bücher); *al-Wasīṭ*; *al-Lubab*; *al-ᶜAbbās*; *al-Ḥalḥal*.

Zum *ḥadīṯ* finden sich 22 Bücher: *al-Buxārī* (4 Bücher), *Fatḥ al-Bārī*, ein Kommentar zu *al-Buxārī* (4 Bücher); *Fatḥ al-mubīn* (2 Bücher); *al-Kawṯar al-Ǧārī*, ein Kommentar auf *al-Buxārī* (2 Bücher); *al-Maṣābīḥ*; *al-Maẓhar* (3 Bücher); *al-Iẓhār* (vom Anfang bis zum Ende); *Taysīr ᶜalā al-Ǧāmiᶜ aṣ-ṣaġīr* (4 Bücher); *Maḅāriq al-aẓhār Šarḥ Mašāriq al-anwār wal-aḏkār* von an-Nawawī; *Šarḥ ... al-arbaᶜīn*; *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadīya*; *Kitāb al-zawāǧir* von Ibn-Ḥaǧar al-Hayṯamī (2 Bücher); *Maṭāliᶜ al-masarrāt Šarḥ Dalāʾil al-Xayrāt*.

Zum *sulūk* gibt es 13 Bücher, nämlich: *al-Iḥyāʾ* (einmal vollständig, einmal nur das Ende); *Ǧawāhir al-Qurʾān* (2 Bücher); *Minhāǧ al-ᶜābidīn* (3 Bücher); *Ḏikr al-mawt* und damit zusammengebunden *al-Bidāya*; *Ayyuhā-l-walad*; *Taᶜlīm al-mutaᶜallim*; *al-Maᶜānī* (2 Bücher, vollständig); *Zahrat ar-Riyāḍ*; *Šarḥ at-taᶜlīm wal-xulāṣa*; *Šarḥ...*; *Taḥḏīb an-nufūs*; *Minaḥ al-makkiyya*; *Burda*.

Zum *adab* gibt es 22 Bücher: *ᶜAbdalġafūr* (2 Bücher); *al-Ǧāmī*; *al-ᶜIsām*; *al-Maᶜānī*; *Ibn-Qāsim*; *Rāḍī*; *Mufaṣṣal*; *Imtiḥān aḏkiyāʾ*, damit zusammengebunden *Iẓhār al-asrār*, beide von Muḥammad al-Birgilī; *Unmūḏaǧ* (3 Bücher mit Kommentar); *Dīnqūḍī*; *al-Wāfiya*; *Saᶜd*; *Miʾat ᶜāmil*; *Maᶜāšiyāt sarūrī*; *Marāḥ*; ... *maᶜa l-farāʾiḍ*, mit Kommentar; *Šamsīya* (2 Bücher); *Qaḍīmīr*; *ᶜAqāʾid*; *Čalabī aṣ-ṣaġīr*; *Muṭawwal*; *Hidāya*; *Nuᶜmān*; *Isāġūǧī*; *Ḥāšiyat ᶜImādī* (2 Bücher); *Dāwūdī* (2 Bücher); *Mīr*.

Zur Lexikographie (*luġāt*): *al-Qāmūs*; *aṣ-Ṣiḥāḥ* (2 Bücher); *Dīwān al-adab*."

Wir haben es hier mit einem für dagestanische Verhältnisse typischen Verzeichnis (*fihrist*) zu tun. Die bis in die Gegenwart überlieferten Register

---

26 A.R. Šixsaidov, "Knižnïe kollekcii Dagestana", in: *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, Machatschkala 1991, S. 10-18.

weisen ein gewisses Schema auf. Wie aus dem oben angeführten Beispiel ersichtlich ist, unterteilte man die Sammlung in thematische Rubriken wie *fiqh*, *tafsīr* und *ḥadīṯ*. Beim einzelnen Werk nannte man zwar die jeweilige Anzahl der Bände, doch der volle Titel des Werkes, der vollständige Name des Autors, Jahr und Ort der Abschrift, Name des Kopisten oder des Patrons sowie technische Besonderheiten wurden praktisch nie vermerkt.[27] Die Liste der Handschriften aus dem Dorf Akuša umfaßt die am meisten geschätzten und verbreiteten Werke zum islamischen Recht (im allgemeinen nach šāfiʿitischem *maḏhab*), zur arabischen Grammatik, Lexikographie, Logik, *ḥadīṯ* und *tafsīr*. Heutzutage werden für Büchersammlungen von Moscheen oder Privatpersonen in der Regel keine derartigen Register mehr angelegt.

Gegenwärtig befinden sich in der Moschee von Akuša noch 111 Handschriften. Sie ermöglichen es uns, den Wandel in Bestand und Anzahl der Handschriften[28] über 150 Jahre zu verfolgen. Die hauptsächlichen Gebiete, die heute noch vertreten sind, sind wiederum Recht, *ḥadīṯ*, Grammatik, Sufismus und Lexikographie. Darunter befinden sich viele alte und wertvolle Bücher,[29] die oftmals in Dagestan abgeschrieben worden sind. Als Beispiele seien hier die folgenden Manuskripte genannt:

1. *al-Ğāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ*, die *ḥadīṯ*-Sammlung von al-Buxārī (810-870) in einer sehr alten Handschrift, etwa 12.-13. Jahrhundert;
2. *Šarḥ al-Īğāz*, ein Kommentar von Yūsuf al-Ardabīlī zu einem Werk von Maḥmūd al-Kirmānī, datiert mit dem 15. Muḥarram 830/16. November 1426;
3. *Fatḥ al-Bārī Šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buxārī*, ein Kommentar von Ibn-Ḥağar al-Hayṯāmī (starb 1449), abgeschrieben im Šaʿbān 877 (Januar 1451);
4. Ein Koran, der im Jahre 667 (1278/79) kopiert wurde (ohne Angabe des Kopisten und des Ortes der Abschrift);
5. *aṣ-Ṣiḥāḥ*, das berühmte einsprachige Wörterbuch zur arabischen Sprache von Abū-Naṣr Ismāʿīl b. Ḥammād al-Ğawharī (starb 1003);
6. *Wāfiya fī Šarḥ aš-Šāfiya*, ein Kommentar von Aḥmad b. Muḥammad b. Abī-Bakr (starb 1411) zu der Grammatik von Ibn-al-Ḥāğib. Der Kopist nennt sich "D. čī al-Aqūšī"; die Abschrift ist mit 1033 (1623/24) datiert;

---

27 *Ibid.*, S. 9-10.

28 Ich habe die Kollektion im Jahre 1984 untersucht. 1992 wurde in Akuša auf dem Platz der 1942 zerstörten Moschee eine neue Freitagsmoschee errichtet.

29 Siehe Šixsaidov, "Knižnïe kollekcii Dagestana", S. 12-17.

7. *Ḥasan Čalabī* (= *Ḥāšiya ʿalā l-Muṭawwal*, eine Glosse von Ḥasan Čelebi (b.) al-Fanārī (starb 1431) zu at-Taftazānīs *aš-Šarḥ al-Muṭawwal*, einem Kommentar zu as-Sakkākīs Rhetorikwerk *Miftāḥ al-ʿulūm*). Die Abschrift fertigte ʿAlī b. ʿUmar az-Zirixgarānī in der Medrese von Muḥammad al-Kudālī im Jahre 1113/1701-02 an.
8. *Ḥāšiyat Dāwūd*, eine Glosse des berühmten dagestanischen Gelehrten Dāwūd aus Usiša (Usīša; er starb 1757) auf die weitbekannte Schulgrammatik von Aḥmad Dīnqūḍī.
9. Eine Kopie desselben Werkes, die offensichtlich zu Lebzeiten des Autors angefertigt wurde, denn die Kopie stammt aus dem Jahre 1153/1740-41 von einem Bewohner des Dorfes Ullučara (Ullūčara).
10. *Tuḥfat al-muḥtāǧ ilā Šarḥ al-Minhāǧ*, ein Kommentar von Ibn-Ḥaǧar auf *Minhāǧ aṭ-ṭālibīn* von an-Nawawī (1277). Die Abschrift erstellte ein Muḥammad al-Aqūšī in der Medrese von Abū-Bakr aus dem Dorf Aymaki (ʿAymaki) im Jahre 1170/1757.
11. *Ǧalāladdīn al-Maḥallī*, der bekannte Korankommentar von al-Maḥallī (starb 1459). Die Abschrift stammt aus dem Jahre 1202/1788 aus dem Dorf Sirxa (Sirxī).
12. Der *Tafsīr* von Ǧalāladdīn as-Suyūṭī (starb 1505), der zusammen mit dem von al-Maḥallī als *Tafsīr al-Ǧalālayn* bekannt ist. Die Abschrift aus dem Dorf Akūšā datiert aus dem Jahre 1296/1879.
13. Die *Fawāʾid aḍ-Ḍiyāʾīya* von ʿAbdarraḥmān Ǧāmī (starb 1492), ein im Nahen Osten und Mittelasien populäres Lehrbuch der arabischen Sprache. Es enthält interessante Notizen über die Besitzer:

> "Der Besitzer dieses Buches war Muḥammad ʿAlī Xuqlī. Danach wechselte es im Jahre 1286 [1869] von jenem *qāḍī* zu diesem verächtlichen Muḥammad b. Raǧab. Schließlich ging es 1321 [1902-03] für 15 1/2 *manat* von seinem Besitzer in das Eigentum der Moschee [des Dorfes] Mamma über."

Die beiden Bücherlisten bieten die seltene Gelegenheit, den Bestand ein- und derselben Handschriftensammlung über mehr als 150 Jahre hinweg zu verfolgen. Trotz einiger unvermeidlicher Veränderungen wie dem Verschwinden mehrerer Handschriften und der Ergänzung durch neue Manuskripte, die teils in der Moschee selbst kopiert, teils auch durch *waqf* hinzugekommen sind,[30] ist doch festzustellen, daß sich der Bestand der

[30] Die Handschriftensammlung der Moschee von Akuša wurde im Jahre 1942, als das Gebäude der Freitagsmoschee völlig zerstört wurde, in das Gebäude einer anderen Moschee übergeben, wo es bereits Reste anderer Buchkollektionen gab.

Moscheenbibliothek in thematischer Hinsicht nur wenig verändert hat. Den Kern der Sammlung machen weiterhin sunnitische Werke, insbesondere des šāfi'itischen *maḏhab* aus. Wir finden in diesen Sammlungen kein einziges historisches oder literarisches Werk. Die Handschriften, die meist von örtlichen Kopisten erstellt wurden, sind alle auf arabisch, und die Anzahl der gedruckten Bücher ist äußerst gering. Kurz gesagt: wir haben es mit einer typischen dagestanischen Moscheensammlung zu tun.

### *II. Die Handschriftensammlung des Instituts für Geschichte, Archäologie und Ethnographie des Dagestanischen Wissenschaftlichen Zentrums der Russischen Akademie der Wissenschaften*[31]

Im Jahre 1924 wurde in der Hauptstadt Dagestans Machatschkala das Institut für Nationale Kulturen ins Leben gerufen; aus ihm gingen später zwei wissenschaftliche Forschungszentren hervor: das Institut für Geschichte, Archäologie und Ethnographie sowie das Institut für Sprache, Literatur und Kunst. Die planmäßige Sammlung schriftlicher Quellen begann jedoch erst drei Jahrzehnte später: die erste Handschrift wurde im Jahre 1959 katalogisiert. Im Jahre 1963 wurde die Abteilung für orientalische Handschriften gegründet. Die Mehrzahl der heute dort befindlichen Denkmäler der schriftlichen Kultur ist in den vergangenen vier Jahrzehnten zusammengetragen worden. Während der jährlich durchgeführten archäographischen Expeditionen, die fast ganz Dagestan umfaßten, entdeckten die Forscher einige Dutzend früher unbekannter Bibliotheken und konnten eine große Anzahl wertvoller Handschriften für das Institut gewinnen.

Das Institut für Geschichte, Archäologie und Ethnographie besitzt die reichste Handschriftensammlung in Dagestan. Im Januar 1988 umfasste die Sammlung orientalischer Handschriften etwa 2700 handschriftliche Bücher,

---

[31] Bei der Beschreibung der Sammlung wurden folgende Werke benutzt: G.G. Gamzatov, M.S. Saidov, A.R. Šixsaidov, "Arabo-musul'manskaya literaturnaya tradiciya v Dagestane", in: G.G. Gamzatov, *Dagestan: istoriko-literaturnïy process*, Machatschkala 1990, S. 211-246; *Katalog arabskix rukopisey Instituta istorii, yazïka i literaturï Dagestanskogo filiala AN SSSR*, vïpusk 1, Moskau 1977; Saidov, *Dagestanskaya literatura XVIII-XIX vv.*; A.R. Šixsaidov, X.A. Omarov, "Knižnaya kollekciya Muxammadsayida Saidova", in: *Novïe issledovaniya sovetskix arabistov*, kniga IV, Moskau 1989 (in arabischer Sprache); D.X. Gadžieva, "K opisaniyu rukopisey filologičeskix sočineniy, xranyaščixsya v rukopisnom fonde IIYaL Dagfiliala AN SSSR", in: *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*; N.A. Tagirova, "Iz istorii araboyazïčnoy rukopisnoy tradicii v Dagestane v XIX v.", in: *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*; A.R. Šixsaidov, "Arxeografičeskaya rabota v Dagestane".

darunter 234 Sammelbände.[32] In ihr lagern zudem mehr als 1500 alte Druckwerke, von denen die meisten in arabischer Sprache verfaßt sind; 174 Druckwerke sind in den Sprachen der Völker Dagestans (Avarisch, Darginisch, Kumykisch, Lakisch usw.) geschrieben. Die Zahl der Handschriften in Sprachen der Völker Dagestans beträgt etwa vierzig.[33]

Die meisten der arabischen Handschriften sind auf die Zeit vom frühen 12. Jahrhundert bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts zu datieren. Die Mehrzahl der Texte enthält kein Datum. Acht Stück sind mit dem 12. Jahrhundert datiert, 12 mit dem 13. Jahrhundert, 30 mit dem 14., 78 mit dem 15., 70 mit dem 16., 166 mit dem 17., 408 mit dem 18. (darunter 32 dagestanischen Ursprungs), 591 mit dem 19. Jahrhundert (darunter 42 dagestanische Autoren) – 93 Manuskripte (darunter 16 dagestanische) stammen aus dem 20. Jahrhundert.

Von den Handschriften, die mit dem 12. bis 13. Jahrhundert datiert sind (wobei der Zeitpunkt der Abschrift, nicht jener der Entstehung des Werkes gemeint ist), stammt keine aus Dagestan. Unter den Kopien aus dem 14. bis 17. Jahrhundert finden sich jeweils ein oder zwei dagestanische Exemplare pro Jahrhundert. Alle übrigen Werke aus dieser Zeit wurden aus dem Nahen Osten oder Mittelasien importiert.

Dem Handschriftenfond des Instituts ist zu entnehmen, daß im 18. und 19. Jahrhundert die lokale Buchproduktion in arabischer Sprache um ein Vielfaches zunahm – für die Wissenschaftsgeschichte und Buchkultur Dagestans begann damit eine neue Phase. Die Anzahl dagestanischer Texte aus dem 18. bis 20. Jahrhundert beträgt bis zu 170 (eingeschlossen jene Handschriften, die man mit einer Genauigkeit von etwa 20 bis 40 Jahren datieren kann). Da von außerhalb fast keine Bücher mehr eintrafen, nahm die Produktion der lokalen Kopisten stark zu. Mit anderen Worten, Dagestan ging mit dem 18. Jahrhundert dazu über, seine Nachfrage nach Handschriften selbst zu decken.

Die thematische Vielfalt der Institutssammlung ist beachtlich: In quantitativer Reihenfolge finden wir Werke zu arabischer Grammatik, islamischem Recht, zu Koran, *tafsīr* und *ḥadīṯ*, zu Lexikographie, Sufismus, Poesie, Logik, Geschichte und Ethik.

---

32 Gegenwärtig beträgt die Anzahl der Handschriften mehr als 3000.
33 A.B. Xalidov, A.R. Šixsaidov, "al-Gazali v Dagestane" (im Druck).

Bezüglich ihrer Herkunftsorte kann man die Handschriften in drei Großgruppen einteilen:

a) Zur ersten Gruppe gehören handschriftliche Texte, die in verschiedenen Ländern der arabisch-muslimischen Welt abgefaßt und auf unterschiedlichsten Wegen nach Dagestan gebracht wurden. Darunter fallen einige sehr seltene Werke zur Lexikographie, insbesondere der dritte und vierte Teil des berühmten einsprachigen Lexikons der arabischen Sprache von Abū-Naṣr Ismāʿīl al-Ǧawharī (starb 1003), dessen Einträge zum ersten Mal in der arabischen Lexikographie nach dem letzten Wurzelkonsonanten geordnet sind. Diese Handschrift wurde im Jahre 510 / 1117 in Bagdad abgeschrieben und anhand des Originals überprüft. Ebenfalls in diese Gruppe gehört *Muqaddimat al-adab*, ein Werk zur vergleichenden Lexikographie der arabischen, persischen und türkischen Sprache, das aus der Feder des berühmten Gelehrten Maḥmūd az-Zamaxšarī aus Choresm (starb 1144) stammt und im Jahre 731 / 1330 ebendort abgeschrieben wurde. Das ethisch-dogmatische Werk des großen muslimischen Denkers Abū-Ḥāmid al-Ġazālī (starb 1111) *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* ist bei uns durch die älteste Handschrift überhaupt vertreten, die 585/1191 in Bagdad erstellt wurde; nebenbei bemerkt wurden von diesem Werk al-Ġazālīs in Dagestan etwa 40 Kopien gefunden, die auf die Zeit vom 12. bis zum 17. Jahrhundert zurückgehen. In diese Gruppe gehören auch andere Werke al-Ġazālīs wie *Ǧawāhir al-Qurʾān*, *Minhāǧ al-ʿābidīn* und *al-Waǧīz*, die in Dagestan zwischen dem 15. und dem 17. Jahrhundert kopiert wurden. Sie bezeugen das große Interesse, das man dem Schaffen dieses großen Sufi überall in Dagestan entgegenbrachte. Im 18. Jahrhundert erlahmte jedoch das Interesse an seinen Schriften: bis heute fand sich in Dagestan keine einzige Abschrift, die nach 1700 erstellt worden wäre. Dieser Umstand konnte bislang noch nicht erklärt werden.

Einer der populärsten Autoren im 18. und 19. Jahrhundert war anscheinend ʿAbdarraḥmān Ǧāmī. Besonders weit verbreitet war seine Schrift über die Grundlagen der arabischen Syntax *Fawāʾid aḍ-Ḍiyāʾīya*, von der mehr als 100 Kopien aus dem 16.-19. Jahrhundert gefunden wurden (allein 75 Exemplare befinden sich in der Handschriftenabteilung des Instituts). Ein Exemplar dieser Schrift (Fond 14, No. 2636), das im Jahre 1141/1731-32 in Zirixgeran (Zirixgarān) abgeschrieben worden ist, enthält studienbezogene Randnotizen von Schülern der Medrese, die sich über einen Zeitraum von 165 Jahren, d.h. bis 1896, erstrecken.

Das islamische Recht ist in der Institutssammlung mit šāfiᶜitischen Werken breit vertreten. *Minhāǧ aṭ-ṭālibīn* des arabischen Biographen und Juristen an-Nawawī liegt in einigen Dutzend dagestanischen Kopien aus dem 15. bis 19. Jahrhundert vor. Hinzu kommen zahlreiche Exemplare von Kommentaren und Glossen zu diesem Werk, beispielsweise *Kanz arrāġībīn li-Šarḥ Minhāǧ aṭ-ṭālibīn* von al-Maḥallī und *Tuḥfat al-muḥtāǧ li-Šarḥ al-Minhāǧ* von Ibn-Ḥaǧar. All diese Werke waren in Dagestan nicht unter ihren Titeln, sondern unter den Namen ihrer Autoren bekannt. Insgesamt existieren in Dagestan etwa 200 Abschriften dieser Werke; sie wurden zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert in zahlreichen Siedlungen angefertigt.

Vor einigen Jahren gelangte man bei einer archäographischen Expedition in den Besitz einer sehr alten Handschrift des *Šarḥ at-Tanbīh fī-l-fiqh* von Abū-l-ᶜAbbās al-Mawṣilī (starb 1225), die 1291 in Ardabil kopiert worden ist. Es handelt sich dabei um einen Kommentar auf das Rechtswerk des großen šāfiᶜitschen Juristen Abū-Isḥāq Ibrāhīm aš-Šīrāzī (starb 1083) *Tanbīh fī-l-fiqh* (auch *at-Tanbīh fī-l-furūᶜ aš-šāfiᶜīya* genannt). Ebenfalls in jüngster Zeit ging eine weitere Handschrift zum islamischen Recht ein, die im Jahre 1295 "in der Stadt des Friedens Bagdad an der Medrese an-Niẓāmīya" abgeschrieben worden ist. Sie ist jedoch nur teilweise erhalten; der Titel lautet, soweit lesbar, *Šarḥ at-Tanbīh*. Die beiden genannten Handschriften wurden im Süden Dagestans, im Gebiet des Dorfes Caxur gefunden. Das ist kein Zufall, unterhielt doch gerade Caxur (Ẓāxur) im 11. und 12. Jahrhundert Verbindungen mit Bagdad und der Niẓāmīya.

b) Die zweite Gruppe von Handschriften enthält die Kopien, die von dagestanischen Kopisten ausgeführt wurden. Sie stellt den größten Teil der Sammlung dar. Die Abschriften stammen zu einem großen Teil aus den Siedlungen Kumux, Akuša und Zirixgeran. In Zirixgeran gab es im 15. und 16. Jahrhundert offensichtlich professionelle Abschreiber. Zu ihnen gehört ᶜAlī b. Muḥammad, der 1500 ein *Wafq al-murād* von Aḥmad al-Yamanī und 906/1501-02 *aṣ-Ṣiḥāḥ* von al-Ǧawharī kopierte. Die älteste Abschrift aus Zirixgeran ist ein *Šarḥ al-Īǧāz*, das 842/1438-39 von Abū-Bakr b. Muḥāday al-Ǧabalī angefertigt wurde.

Im 19. Jahrhundert erreichte die Produktion von Handschriften ungeheure Ausmaße. Selbst als zu Beginn des 20. Jahrhunderts lokale Druckereien ein-

gerichtet wurden, war man weiterhin auf Kopisten angewiesen, da hauptsächlich Lithographien angefertigt wurden.

Erst im zweiten Viertel des 20. Jahrhunderts trat eine Wende ein. Das Druckwesen wurde umgestellt, und die Lehrbücher wurden nun in russischer und in lokalen Sprachen verfaßt, und an den Schulen begann man in den Nationalsprachen Dagestans zu unterrichten. Die Kenntnis der arabischen Sprache und das zur Erstellung von Handschriften notwendige Wissen ist damit im Volk praktisch verloren gegangen.

c) Die dritte Gruppe betrifft die eigentlichen dagestanischen Werke. Die Untersuchungen der letzten Jahre zeigten, daß die lokalen Literaturtraditionen, insbesondere das Genre der regionalen Historiographie, im 10. und 11. Jahrhundert ihren Ursprung haben.[34] In der Sammlung des Instituts befinden sich einige Dutzend Kopien der frühen dagestanischen Chroniken *Darbandnāma* (Abschriften vom 17. bis zum 20. Jahrhundert), *Taʾrīx Daġistān* (Kopien des 19. und 20. Jahrhunderts) und *Taʾrīx Abī-Muslim* (Kopien vom 18. bis 20. Jahrhundert). Die älteste Abschrift stammt aus dem Jahre 743 / 1342-43. Dabei handelt es sich um das Unikat eines sufischen Traktates aus dem 11. Jahrhundert, *Rayḥān al-ḥaqāʾiq wa-bustān ad-daqāʾiq* von Abū-Bakr Muḥammad ad-Darbandī. *Rayḥān al-ḥaqāʾiq* ist eine umfangreiche Enzyklopädie sufischer Begriffe, ethischer Normen sowie wichtiger moralisch-rechtlicher und ritueller Vorschriften und stellt zugleich auch eine wichtige Quelle zur Geschichte und Kultur des mittelalterlichen Dagestans dar.[35] Ebenfalls sehr selten ist das ethisch-dogmatische Traktat *Wafq al-murād* von Aḥmad b. Ibrāhīm al-Yamanī, einem Jemeniten, der sich in Kumux niedergelassen hatte und dort 1450 starb.

Zu den wichtigsten und wertvollsten Materialien der Institutssammlung gehören die Autographen und Kopien von Werken dagestanischer Autoren aus dem 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert. An Originalwerken dagestanischen Ursprungs ist die Sammlung des Instituts in Dagestan einzigartig. Das handschriftliche Erbe dagestanischer Gelehrter ist hier in einem solchem Ausmaße vertreten, daß man an ihm die dagestanische arabisch-muslimische Literaturtradition der letzten vier Jahrhunderte in groben Zügen verfolgen kann. Die frühesten dagestanischen Gelehrten dieser Zeit richteten ihr Interesse vor allem auf die Herstellung von Unterrichtswerken für Medresen.

---

34 Šixsaidov / Aytberov / Orazaev, *Dagestanskie istoričeskie sočineniya.*
35 Alikberov, *Rayxan al-xakaʾik*, S. 8.

Deshalb nimmt in ihrem Schaffen die Kommentierung der zu jener Zeit in Dagestan am meisten verbreiteten Schriften zu *ḥadīṯ* und arabischer Grammatik einen besonderen Raum ein. Šaᶜbān aus Oboda, der Begründer der bekannten dortigen Medrese, ist Autor des vierbändigen Werkes *at-Tanābih fī-šarḥ al-Maṣābīḥ*. Dies ist ein umfangreicher Kommentar auf die im Nahen Osten weitverbreitete *ḥadīṯ*-Sammlung *Maṣābīḥ ad-duġā* des šāfiᶜitischen Imams Abū-Muḥammad al-Ḥusayn al-Baġawī (starb 1117 oder 1122). Das Institut beherbergt jedoch nur einen Band;[36] die drei übrigen befinden sich in Privatsammlungen.

Muḥammad al-Quduqī, ebenfalls Begründer einer bekannten Medrese, verfaßte eine *Ḥāšiya ᶜalā l-Čārpardī*, eine Glosse zum Kommentar von Aḥmad al-Čārpardī (starb 1345) auf das populäre Unterrichtswerk zur arabischen Morphologie *aš-Šāfiya*, das im 13. Jahrhundert von Ibn-al-Ḥāǧib (starb 1248) erstellt wurde. Davon sind 13 Kopien vorhanden,[37] die zu Lebzeiten des Autors Muḥammad al-Quduqī zwischen 1709 und 1760 angefertigt worden sind.

Dāwūd aus Usiša (starb 1657) verfaßte eine Glosse zum Kommentar einer Schulgrammatik *Šarḥ marāḥ al-arwāḥ* von Aḥmad Dinqūẕī.[38] Diese *Ḥāšiyat Dāwūd* liegt in sechs Kopien aus dem 18. Jahrhundert vor. Das kommentierte Lehrwerk von Dinqūẕī selbst war noch weiter verbreitet und ist im Fond durch etwa 40 Kopien vertreten.

Das 19. Jahrhundert unterscheidet sich scharf von den vorangehenden Epochen. In ihm erblühten die Poesie (auf arabisch wie auch in Sprachen der dagestanischen Völker) und die lokale Historiographie (in arabischer Sprache). Die Institutssammlung verwahrt zahlreiche historische Texte des 19. Jahrhunderts, darunter auch einige Autographen. Dazu gehören zwei umfangreiche Werke des Zyklus um Šayx Šamīl (Šamwīl)[39], nämlich *Taḏkira fī bayān aḥwāl ahālī Dāġistān wa-Čāčān* ("Erinnerungen über die Einwohner von Dagestan und Tschetschenien") von ᶜAbdarraḥmān aus Ġāzīġumūq (1837-1901) sowie *Bāriqat as-suyūf ad-dāġistānīya fī baᶜḍ al-ġazawāt aš-šāmilīya* ("Das Aufblitzen der dagestanischen Säbel in einigen Schlachten von Šamīl") von Muḥammad-Ṭāhir al-Qarāxī (1809-1882).[40]

---

36 Fond vostočnïx rukopisey IAĖ, fond 14, opis' 1, delo 2055.
37 *Ibid.*, delo 32, 141, 142 u.a.
38 Brockelmann gibt den Namen dieser Person mit Aḥmad Dunqūz Šamsaddīn ar-Rūmī (15. Jahrhundert) an (GAL G.I, S. 468; G.II, 21) (Anm. d. Übers.).
39 In der arabischen Literatur Dagestans wird sein Name meist mit Šamwīl wiedergegeben.
40 Fond vostočnïx rukopisey IAĖ, fond 14, opis' 1, delo 29, 653.

Die Sammlung orientalischer Handschriften des Instituts für Geschichte, Archäologie und Ethnographie stellt damit die größte und wertvollste Sammlung schriftlicher Denkmäler der Kultur Dagestans dar.

*III. Die Sammlung des berühmten dagestanischen Gelehrten und Philologen M.-S. Saidov (1902-1985)*

Diese Sammlung wurde 1986 von R.S. Saidova, der Tochter des Gelehrten, dem Institut für Geschichte, Archäologie und Ethnographie geschenkt. Die Sammlung besteht aus vier eigenständigen Teilen: — a. die Bibliothek (mehr als 3000 Druckwerke, darunter wertvolle Ausgaben von Werken über allgemeine und dagestanische Sprachwissenschaft sowie aus den Bereichen Arabistik, Orientalistik und Geschichte, ferner einzigartige Nachschlagewerke, Kataloge orientalischer Handschriften, Wörterbücher, Lehrbücher und Werke dagestanischer Autoren); — b. das wissenschaftliche Archiv (Arbeitsmaterialien, Entwürfe, Vorlesungspläne, Exzerpte, Briefe bekannter Gelehrter); — c. arabischsprachige Briefe und Dokumente des 18. und 19. Jahrhunderts (etwa 700 Einheiten, darunter die Korrespondenz dagestanischer Herrscher, Gelehrter, ländlicher Vereinigungen und einzelner Personen, aber auch verschiedenartige Dokumente); — d. die Sammlung orientalischer Handschriften.[41]

Die Handschriftensammlung und das wissenschaftliche Archiv des M.S.-Saidov-Fonds stellen eine der vielfältigsten und wertvollsten Privatkollektionen Dagestans dar. Sie spiegeln sowohl die breiten und vielseitigen Interessen des Gelehrten selbst als auch diejenigen dagestanischer Gelehrter des 18. und 19. Jahrhundert. Im folgenden wollen wir auf diese Sammlung näher eingehen.

Die Anzahl der Handschriften (darunter einige Fotokopien) beträgt 103. Diese Sammlung wurde im Laufe vieler Jahre zusammengestellt, wobei der Gelehrte sich besonders für Werke dagestanischen Ursprungs (sowohl auf arabisch als auch in lokalen Sprachen) interessierte. Aus der Kollektion lassen sich einige Dutzend einzigartiger Texte anführen:

1. Die Handschrift eines medizinischen Traktats *Tuḥfat al-muʾminīn*, das vom Persischen ins Arabische und anschließend durch den dage-

[41] Diese Beschreibung basiert auf meinem Vortrag über die Sammlung von M.-S. Saidov vor dem Gelehrten Rat des *Institut istorii, yazïka i literaturï* anhand von Materialien, die von R.S. Saidova, X.A. Omarov und A.R. Šixsaidov erarbeitet wurden.

stanischen Gelehrten Damadān aus der Siedlung Megeb (Muxī) auf Bitten des ġāzīġumūqischen Herrschers Surxāy Xān vom Arabischen ins Lakische übersetzt worden ist und den Titel *Damadān* oder *Xannal murād* trägt. Die Abschrift stammt aus dem Jahre 1147/1734 und stellt damit eins der ältesten Denkmäler in lakischer Sprache dar (Fotokopie, 294 Blatt);

2. Materialien, die mit dem Namen des bekannten Gelehrten Dibirqadi (1762 bis Anfang des 19. Jahrhunderts) aus Xunzax (Xunzāx) in Verbindung gebracht werden: das Persischlehrbuch *Tibyān al-lisān li-taᶜlīm aṣ-ṣibyān*, ein Werk mit dem Titel "Vorschriften über das Verbot des Weines und des Weintrinkens" sowie astronomische und mathematische Traktate, die er selbst abgeschrieben hat;
3. Muxammad Debirovs "Geschichte Dagestans" (Bände 1-3) in kumykischer Sprache (Fotokopie einer Handschrift);
4. Drei Hefte mit Briefen und Versen von Ismāᶜīl aus Šulani (in arabischer Sprache, 19. Jahrhundert);
5. Ein Sammelband mit Briefen und Versen von Saᶜīd aus der Siedlung Arakani (Harākānī) sowie von Surxāy Xān und Šayx Šamīl;
6. Eine Sammelhandschrift mit folgenden Texten: die Genealogie lokaler Feudalherren; *Tāᵓrīx Dāġistān*; die Genealogie von Rustam-Xān; das Vermächtnis von Andunik (Handunīk); chronologische Aufzeichnungen; ein Werk über Irganay (Irhān); eine Erzählung über die Gefangennahme Šamīls; das *Darbandnāma*; eine Erzählung über die Araber in Dagestan; eine Aufzeichnung über die Qïzïlbāš; eine Aufzeichnung über dagestanische Gelehrte;
7. Das einzigartige bio-bibliographische Nachschlagewerk von Nāẓir aus Durgeli (Durkalī) *Nuzhat al-aḏhān fī tarāġim ᶜulamāᵓ Dāġistān*;
8. Eine Sammelhandschrift mit Werken von Ḥasan al-Kudālī und Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī, 19.-20. Jahrhundert;
9. Die *Risāla fī-l-falsafa al-ilāhīya* von Mahdīmuḥammad aus Sogratl' (Ṯuġūr);
10. Kommentare von Ṣāliḥ al-Yamanī (starb 1697), die aus Mekka an Mūsā aus Kudutl' (starb 1717) geschickt wurden;
11. Eine Erzählung über die Ereignisse in Dagestan im Jahre 1877;
12. Die "Vorschriften dagestanischer Gelehrter zu *iǧtihād* und *taqlīd*" von Yūsuf aus Džengutay (Ǧangūt);
13. Ein Abriß;

14. Eine Zusammenstellung kurzer historischer Erzählungen über die Volksbefreiungsbewegung im nordöstlichen Kaukasus in den zwanziger bis fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts unter der Führung von Šamīl sowie über den Aufstand von 1877;
15. Eine große Anzahl bis dahin unbekannter poetischer Texte dagestanischer Autoren des 17. bis 19. Jahrhunderts;
16. Die "Fragen und Antworten zum muslimischen Recht" von Nūr-muḥammad al-Awārī, 1825.

Der handschriftliche Reichtum Dagestans geht weit über die genannten Werke und Sammlungen hinaus. Gegenwärtig sind uns etwa 100 Buchkollektionen bekannt, deren Untersuchung und Beschreibung allerdings noch ausstehen.

Die drei oben beschriebenen Sammlungen geben natürlich nur eine sehr begrenzte Vorstellung von der Buchkultur der dagestanischen Gesellschaft im Laufe vieler Jahrhunderte. Die Handschriften der Freitagsmoschee von Akuša zeugen von den traditionellen Interessen der gebildeten Elite. Sie zeigen auch, daß eine mittelalterliche dagestanische Siedlung wie Akuša nicht nur Zentrum eines lokalen Herrschaftsgebiets, sondern auch ein Hort von Bildung und Buchkultur war. Die Sammlung des Instituts für Geschichte, Archäologie und Ethnographie in Machatschkala zeigt die Vielfalt der literarischen Genres und die chronologische Entwicklung der Handschriften in Dagestan. Die Bibliothek von M.-S. Saidov schließlich stellt eine Synthese traditioneller Handschriften und moderner Druckwerke dar und drückt damit die Interessen eines Gelehrten aus, der zunächst eine "orientalische" Ausbildung erfahren hatte und dann an den Errungenschaften der wissenschaftlichen europäischen Orientalistik teilhatte.

Eine vollständige Charakteristik der dagestanischen handschriftlichen Buchkultur wird jedoch erst dann möglich sein, wenn das schriftliche Erbe, das einen wichtigen Teil der gesamtmuslimischen Kultur darstellt, gesammelt und untersucht worden ist. Der erste Schritt zu diesem Ziel sollte die Zusammenstellung eines Gesamtkataloges der orientalischen Handschriften aus den zahlreichen Sammlungen und Bibliotheken Dagestans sein.

# ᶜABDARRAḤMĀN AL-ĠĀZĪĠUMŪQĪ UND SEINE WERKE

von

Natal'ya A. TAGIROVA und Amri R. ŠIXSAIDOV, Machatschkala

Im geistigen Leben der dagestanischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts lassen sich zwei herausragende Entwicklungen verfolgen: Zunächst ist dies die schrittweise, aber beständige Stärkung des Offenbarungsgesetzes der *šarīᶜa* gegenüber den Normen des Gewohnheitsrechtes. Daneben tritt die bis dahin ungekannte Blüte der historischen Literatur in arabischer Sprache. Der erste Prozeß ist noch gar nicht erforscht. Unser Artikel ist der zweiten Entwicklung gewidmet, insbesondere dem Werk ᶜAbdarrahmān al-Ġāzīġumūqī (1837-1901?), eines der bekanntesten Vertreter der geistigen Kultur Dagestans im 19. Jahrhundert.

Die dagestanische Literatur, vor allem die Werke in arabischer Sprache, sind bei weitem noch nicht in dem Maße untersucht und gewürdigt, wie sie es verdienen würde. Viele Texte sind noch nicht quellenkundlich erforscht worden, und es fehlt bislang eine überzeugende wissenschaftliche Periodisierung der literarischen Prozesse.

Trotz dieser Mängel sind sich viele Forscher der Bedeutung dieser Literatur für das geistige Leben im Nordkaukasus bewußt. In der europäischen wissenschaftlichen Literatur hat als erster der große Orientalist I.Yu. Kračkovskiy den Stellenwert der dagestanischen arabischsprachigen Tradition des 17.- 19. Jahrhunderts (besonders der historischen Werke der Epoche Šamīls[1]) herausgestellt. Die kraftvolle Entwicklung der historischen Literatur in der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde durch die große nationale Befreiungsbewegung des nordöstlichen Kaukasus unter der Führung des Imams Šamīl (1797-1871) in den zwanziger bis fünfziger Jahren ins Leben gerufen.

> "Diese Literatur kannte in ihrer dreijahrhundertjährigen Existenz eine Periode besonderer Blüte, die gleichzeitig der Höhepunkt ihrer Entwicklung ist. Sie fällt auf das Ende des 18. und die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts, bis etwa in die siebziger Jahre. In ihr spiegelt sich die berühmte Bewegung des Muridismus auf dem Kaukasus wieder, der langjährige Kampf des dritten Imams Šamīl gegen die

[1] In der arabischen Literatur Dagestans wird sein Name meist mit Šamwīl wiedergegeben.

> zaristische Regierung. In jener Zeit, etwa um die Mitte des 19. Jahrhunderts, bringt die arabische Literatur dort ihre größten Werke hervor und erlangt eine besondere Vielfalt; die Anzahl der Werke nimmt erheblich zu."[2]

Dieser Wandel wird besonders im Vergleich zur Literatur der vorangehenden Jahrhunderte deutlich. So gibt es weder vor noch nach dem 19. Jahrhundert Literatur, die den im "Šamīl-Zyklus" entstandenen Werken an Fülle, Informationsgehalt und mitfühlender Teilnahme der Verfasser am historischen Geschehen gleichkäme. Wir haben es mit einem starken, neuen Phänomen in der dagestanischen Historiographie zu tun; leider setzte sich diese Tendenz nicht fort, obwohl auch die Ereignisse der anschließenden Jahrzehnte (insbesondere der Aufstand von 1877) denen der zwanziger bis fünfziger Jahre an Großartigkeit und territorialem Umfang in nichts nachstanden.

Es ist noch ungeklärt, aus welchen Traditionen die glänzende historische Literatur des 19. Jahrhunderts erwuchs. Aus der Zeit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert sind uns keine großen Geschichtswerke bekannt, obwohl die großen Ereignisse dieser früheren Jahrhunderte ebenfalls gesamtkaukasische oder noch weiterreichende Bedeutung hatten (als Beispiel sei hier der Überfall Nādiršāhs auf Dagestan im Jahre 1742 genannt). Der Epoche vom 10. bis zum 15. Jahrhundert hingegen verdankt die dagestanische Historiographie eine große Anzahl von Chroniken, beispielsweise die Teile des *Darband-name*, das *Ta'rīx Abī Muslim*, einige Dorfchroniken, die Geschichte von Širwan und Derbend (*Ta'rīx Širwān wal-Bāb*), *Ta'rīx Dāġistān* sowie die Chronik von Maḥmūd aus Xinālīq.

Diese Umstände erschweren die Periodisierung. So ist denn auch eine Reihe bestehender Periodisierungen einzelner nationaler Literaturen wissenschaftlich kaum zufriedenstellend begründet. Hinzu kommt, daß die arabischsprachige Literatur des 10. bis 15. Jahrhunderts trotz ihres gesamtdagestanischen Charakters bei der Bestimmung der zahlreichen nationalen Literaturen Dagestans überhaupt nicht berücksichtigt wird. Der Beginn dieser Literaturen wird aus unerfindlichen Gründen mit dem 18. und 19. Jahrhundert angesetzt, als die ersten literarischen Denkmäler in den lokalen Sprachen (Awarisch, Darginisch, Lakisch, Lesgisch, Tabassaranisch, Kumykisch) entstanden. Dabei werden alle auf arabisch verfaßten Schriften des 10. bis 15.

---

[2] I.Yu. Kračkovskiy, "Arabskaya literatura na Severnom Kavkaze", in: idem, *Izbrannïe sočineniya*, tom VI, Moskau - Leningrad 1960, S. 614.

Jahrhunderts völlig außer acht gelassen, als gehörten sie nicht zum gesamtdagestanischen Schrifttum.

Ähnlich unbegründet ist auch der Versuch, die arabischsprachige gesamtdagestanische Literatur des 19. Jahrhunderts in einzelne rein nationale Kategorien zu zwängen (arabischsprachige Literatur der Awaren, arabischsprachige Literatur der Lesginen etc.). Dagegen haben die Autoren des 19., manchmal auch des 18. Jahrhunderts des öfteren selbst die Einheit von Lokalem und Dagestanischem unterstrichen, wie sie es auch in ihren *nisba*s (arabisches Nomen, das die Abstammung oder Herkunft anzeigt) ausdrückten: Muḥammad b. Mūsā al-Quduqī al-Awārī ad-Dāġistānī, Muḥammad Ṭāhir al-Qarāxī ad-Dāġistānī (aus der awarischen Gemeinde Karax), Ḥasan b. ᶜAbdallāh al-Alqadārī ad-Dāġistānī (aus der lesgischen Siedlung Alkadar).

Zu dieser Gruppe gehört auch ᶜAbdarraḥmān aus Gazikumux (Ġāzīġumūq)[3], mit dessen Name das "Goldene Zeitalter" der dagestanischen historischen Literatur verbunden ist. Sein voller Name lautet ᶜAbdarraḥmān b. Ğamāladdīn al-Ḥusaynī al-Qibudī al-Ġāzīġumūqī ad-Dāġistānī. Die *nisba* "al-Ḥusaynī" drückt den Anspruch der Zugehörigkeit zu den Nachkommen des Propheten Muḥammad aus, speziell zu jenem Zweig, der auf den Enkel Muḥammads, Ḥusayn zurückgeht.[4] Die *nisba* "al-Qibudī" bezieht sich auf einen Stadtteil von Ġāzīġumūq, der früher einmal ein eigenständiger Ort war. In der Literatur werden verschiedene Daten für ᶜAbdarraḥmāns Geburtsjahr genannt; ein genaues Datum findet sich jedoch in einer Notiz, die sein Vater Ğamāladdīn aus Ġāzīġumūq auf einer arabischen Handschrift aus seiner Privatbibliothek hinterließ: "Datum der Geburt von ᶜAbdarraḥmān b. Ğamāladdīn ist die Nacht auf Sonntag vom 22. Tage des gepriesenen Monats Gottes Šawwāl 1252." Dies dürfte die verläßlichste Angabe über das Geburtsdatum ᶜAbdarraḥmāns sein: der erste Februar 1837.

ᶜAbdarraḥmāns Vater Ğamāladdīn aus Ġāzīġumūq war der geistige Führer von Šamīl; als weitbekannter dagestanischer Gelehrter, Lehrer und anerkannter Kenner der arabischen Literatur nahm Ğamāladdīn einen herausragenden Platz im geistigen Leben Dagestans ein. Er gehörte der *Ṭarīqa naqšbandīya* an und beteiligte sich entschieden an der Verbreitung ihrer

---

3 Namen von dagestanischen Ortschaften werden im folgenden zunächst in der russischen Transliteration wiedergegeben; in Klammern folgt die arabische Variante, die in den Handschriften benutzt wurde (Anm. der Übers.).

4 Muḥammad-Ṭāhir al-Qarāxī, der Historiograph Šamīls, bestätigt diesen Anspruch ᶜAbdarraḥmāns nicht; siehe *Dagestanskiy sbornik*, vïpusk II, Temir-Xan-Šura 1904, S. 90.

Ideen. Aus seiner Feder stammt das berühmte sufische Traktat *al-Ādāb al-marḍiya.*[5] Politisch schlug Šayx Ǧamāladdīn einen gemäßigten Kurs ein. Das brachte ihn mit Imām Ġāzī-Muḥammad in Konflikt, da er "mit dessen Aktivitäten gegen die Russen und mit der Aufwiegelung der dagestanischen Bevölkerung nicht einverstanden war".[6] Dennoch erfreute sich auch Ǧamāladdīn großer Popularität und nahm aktiv Anteil am ideologischen und politischen Leben Dagestans.

Ǧamāladdīn war mit Šamīl verschwägert. Seine Tochter Zāhida war mit Šamīl verheiratet ("die erste Dame Tschetscheniens und Dagestans"), und seine Söhne ᶜAbdarraḥmān und ᶜAbdarraḥīm hatten Töchter Šamīls zur Frau. Im Jahre 1862 emigrierte Šayx Ǧamāladdīn in die Türkei, und starb 1866 in Istanbul. Über die Jugendjahre seines Sohnes ᶜAbdarraḥmān besitzen wir leider keine genauen Informationen, doch man darf annehmen, daß er von seinem Vater die grundlegende muslimische Ausbildung erhielt und die traditionelle Lehre eines dagestanischen *mutaᶜallim* durchlief. Im Alter von 23 gehörte er gemeinsam mit seiner Frau Nafīsa und dem Bruder ᶜAbdarraḥīm zu der Gruppe von Personen, die Šamīl in seine Verbannung nach Kaluga (südwestlich von Moskau) begleiteten. Dort verbrachte er sechs Jahre. Über seine Zeit in Kaluga finden wir in der Literatur und anderen Dokumenten einige erhellende Informationen, insbesondere in der Korrespondenz mit seinem Vater Ǧamāladdīn, die glücklicherweise erhalten ist. In einem Brief von 1860 schreibt er aus Kaluga: "Was uns angeht, so leben wir Gott sei Dank durch die Gnade unseres großmütigen Monarchen in völliger Ruhe und Zufriedenheit, ohne Gram und Not."[7] Dieser Ausschnitt ist typisch auch für andere Briefe ᶜAbdarraḥmāns, wie übrigens auch für alle Briefe Šamīls. Dabei muß man allerdings die ständige offizielle Kontrolle der Briefe Šamīls und seines Kreises mitbedenken.[8]

Die Vertreter der russischen Behörden bemerkten sofort die Bildung, die Lust am Lesen und die Fähigkeiten des jungen ᶜAbdarraḥmān, und interes-

---

5 Eine erste russische Übersetzung dieses Werkes wurde bereits 1869 ediert: "Adabul'-Marziya (Pravila dostodolžnïx priličiy) – Sočinenie šeyxa Džemalėddina Kazikumuxskogo", *Sbornik svedeniy o kavkazskix gorcax*, vïpusk II, Tiflis 1869.

6 "Adabul'-Marziya", S. 5.

7 Fond vostočnïx rukopisey Instituta istorii, étnografii i arxeologii Dagestanskogo naučnogo centra (Maxačkala), fond I, opis' I, delo 124, S. 124.

8 *Dviženie gorcev Severo-Vostočnogo Kavkaza v 20 - 50 gg. XIX v.* - Sbornik dokumentov, sost. V.G. Gadžiev i X.X. Ramazanov, Machatschkala 1959, S. 680 ("Instrukciya pristavu o nadzore za Šamilem" vom 5. Oktober 1859).

sierten sich für das besondere Vertrauen, das Šamīl ihm entgegenbrachte. A.I. Runovskiy vermerkte, daß er

> "sehr an seiner Religion hängt und den Wundern, die in muslimischen Büchern beschrieben werden, viel Interesse und unbegrenzten Glauben entgegenbringt. Deswegen und auch aufgrund seiner beachtlichen Bildung wird ihm von Šamīl eine große Zuneigung entgegengebracht. Die Korrespondenz mit Gunib führt er."[9]

Dem Militärführer des Gouvernements Kaluga gefielen "seine Fähigkeiten und guten Absichten", und er schrieb, daß ᶜAbdarraḥmān bei solchen Vorzügen sogar für den Dienst auf dem Kaukasus als Übersetzer geeignet sei oder in der Lokalverwaltung von Temir-Xan-Šura Dienst tun könnte. Er habe recht frei auf Russisch reden, schreiben und lesen können; darüber hinaus sei er mit dem muslimischen Recht und den Sitten der dage stanischen Bergvölker sehr gut vertraut gewesen.[10]

Die schlechten klimatischen Verhältnisse im Gouvernement Kaluga sowie die fortschreitende Krankheit seiner Frau zwangen ᶜAbdarraḥmān jedoch dazu, die Behörden zu bitten, man möge "ihm und seiner Frau erlauben, wieder in den Kaukasus überzusiedeln und sich in der Nähe von Temir-Xan-Šura, an seinem Geburtsort, niederzulassen". Der Tod seiner Frau Nafīsa im Jahre 1866 beschleunigte die Abreise ᶜAbdarraḥmāns nach Dagestan. Nachdem er seine Frau im Dorf Gimrāh beigesetzt hatte, kehrte er nicht nach Kaluga zurück, sondern fuhr nach Tiflis, wo er in die Dagestanischen Milizeinheiten (*Dagestanskaya postoyannaya miliciya*) eintrat; dort wurde er zur Bergverwaltung des Kaukasus (*Kavkazkoe gorskoe upravlenie*) abkommandiert.[11] Hier führte er seine bereits in Kaluga begonnene Arbeit über Šamīl und die Volksbefreiungsbewegung fort. Außerdem bereitete er die Schrift seines Vaters *al-Ādāb al-marḍiya* für den Druck vor und verfaßte ein Vorwort dazu. In dem Jahre, als dieses Traktat herauskam, beendete ᶜAbdarraḥmān in Tiflis sein großes historisches Werk, das unter dem Namen *Taḏkira* bekannt ist. 1871 kehrte er nach Dagestan zurück, denn "er wurde von der Bergverwaltung in den Verfügungsbereich des Leiters des dagestanischen Gebietes abkommandiert, wobei ihm eine jährliche Pension von 450 Rubeln gewährt wurde".[12]

---

9 A. Runovskiy, *Zapiski o Šamile*, Machatschkala 1989, S. 154.
10 *Dagestanskiy sbornik*, vïpusk I, Temir-Xan-Šura 1902, S. 241-242.
11 *Ibid.*, S. 242.
12 *Ibid.*

Die Informationen über den Aufenthalt ᶜAbdarraḥmāns in Dagestan nach 1871 sind sehr spärlich. Es ist bekannt, daß er im Jahre 1308 / 1890-91 den Posten des *qāḍīs* in Ġāzīġumūq innehatte.[13] Das Jahr seines Todes ist nicht gesichert, doch einigen Mitteilungen zufolge starb er im Jahre 1901.

Das früheste Werk von ᶜAbdarraḥmān ist eine historische Arbeit mit dem Titel *Xulāṣat at-tafṣīl ᶜan aḥwāl al-Imām Šamwīl*. ( "Die Zusammenfassung der genauen Beschreibung der Taten des Imam Šamīl").[14]

Man darf annehmen, daß das Werk von ᶜAbdarraḥmān in Dagestan in zahlreichen Abschrtiften verbreitet war, doch heute sind uns nur zwei davon bekannt, nämlich das Manuskript A-710 der Handschriftenabteilung des *Instituts für Orientalistik* in Sankt Petersburg, sowie eine Abschrift, die bei Ali Abdullaev, einem Bewohner des Ortes Kuli (arab. Kulī, heute *Kulinskiy rayon*) entdeckt wurde.

Die Petersburger Handschrift ist eine vollständig erhaltene Kopie aus der Feder ᶜAbdarraḥmāns. Sie besteht aus einem Heft mit 122 Folios (18 x 10 cm, 11 Zeilen pro Seite). Der gesamte Text ist mit verschiedenen Tinten in klarem *nasx* geschrieben, mit einigen typisch dagestanischen Besonderheiten. Aus dem Text geht hervor, daß die Arbeit im Jahre 1279 / 1862 begonnen und 1281 / 1864-65 in Kaluga ("fī Kālūkāh") beendet wurde. Später fügte der Autor dem Text noch Ergänzungen hinzu, deren letzte aus dem Jahre 1300 / 1883 stammt.

Der Ursprung der Handschrift ist ebenfalls bekannt, denn sie wurde

> "von Yevgeniy Veydenbaum, einem Mitglied des Rates der Statthalterschaft Seiner Majestät im Kaukasus, dem Asiatischen Museum der Akademie der Wissenschaften[15] gespendet. (...) Die Handschrift mit dem [erwähnten] Titel stammt vom Autor selbst".[16]

Interessanterweise gibt ᶜAbdarraḥmān im Text auch über die Motive der Abfassung seiner historischen Arbeit Auskunft:

---

[13] I.Yu. Kračkovskiy, "Arabskaya rukopis' vospominaniy o Šamile", in: idem, *Izbrannïe sočineniya*, tom VI, Moskau - Leningrad 1960, S. 561.

[14] Das Autograph der Handschrift befindet sich in der Handschriftenabteilung des *Institut vostokovedeniya* in Sankt Petersburg; siehe *Katalog arabskix rukopisey Instituta narodov Azii Akademii nauk SSSR*, vïpusk 3, "Istoriya" (A.M. Mixaylova), Moskau 1965, S. 143, No. 99. Zum Abschnitt über *Xulāṣat at-tafṣīl* haben wir vor allem folgende Aufsätze herangezogen: Kračkovskiy, "Arabskaya rukopis' vospominaniy o Šamile"; N.A. Tagirova, "Sočinenie Abduraxmana iz Kazikumuxa 'Xulasat at-tafsil'", in: *Istočnikovedenie srednevekovogo Dagestana*, Machatschkala 1986.

[15] Heute das *Institut vostokovedeniya RAN* (Sankt-Peterburgskiy filial).

[16] Kračkovskiy, "Arabskaya rukopis' vospominaniy o Šamile", S. 564.

"Runovskiy, der vom Großen Imperator (...) während der Zeit von Šamīl eingesetzt worden war, (...) bat mich, ihm eine kleine Erzählung über die Ereignisse um Šamīl in den letzten Tagen des Heiligen Krieges niederzuschreiben, wobei ich noch einiges über die Wohltaten des Imperators hinzufügen sollte."

Der letzte Satz ist äußerst bemerkenswert. Er weist auf den wahren Charakter der Anweisung Runovskiys hin: Das Werk von ᶜAbdarraḥmān sollte letzten Endes ein Loblied auf die Wohltaten des Zaren werden. Dieser Umstand wirkte sich selbstverständlich auch auf den Inhalt des Werkes aus. Schon Kračkovskiy hatte bemerkt, daß ᶜAbdarraḥmān während der langen Jahre des Aufenthaltes in Kaluga in großem Maße russifiziert worden sei und sich dies auch in den historischen Werken niedergeschlagen habe. Unter den zahlreichen geschichtlichen Abrissen des "Šamīl-Zyklus" stellt das Werk von ᶜAbdarraḥmān denn auch fast das einzige dar, welches die zaristische Verwaltung positiv beschreibt.

Die Besonderheit von *Xulāṣat at-tafṣīl* liegt jedoch nicht nur darin. Das Werk weist überdies in seiner Struktur und in der Auswahl der Themen einen prinzipiell neuen, zuvor in Dagestan unbekannten Zugang zum Gegenstand der Untersuchung auf. Der folgende allgemeine Inhaltsüberblick zeigt das in groben Zügen:

1. Einführung,
2. Beschreibung der letzten militärischen Unternehmungen Šamīls auf dem Kaukasus,
3. Der Aufenthalt des Imams in Temir-Xan-Šura, Čuguev und Petersburg,
4. Erzählungen über die Besichtigungen einer Papier- und einer Zuckerfabrik,
5. Beschreibung der Eisenbahn von Moskau nach Sankt Petersburg,
6. Parade in Krasnoe Selo, Aufenthalt in Peterhof, Beschreibung von Springbrunnen, Reise nach Kronštadt und Besichtigung von Kriegsschiffen,
7. Besuch einer "Schmiede", der Admiralität, einer Glasfabrik, der Festung von Petropavlovsk, der Münzprägerei, des Zoologischen Gartens, des Observatoriums und anderer Sehenswürdigkeiten von Sankt Petersburg,
8. Audienz beim Zaren Alexander II.,
9. Kaluga, die dortige Gesellschaft und Sehenswürdigkeiten der Stadt,
10. Briefe von Ğamāladdīn an Šamīl,
11. Schluß,
12. Sendschreiben des kaukasischen Statthalters.

Der erste Teil (Punkt 2; Blatt 3b- 47b) beschreibt die letzten Tage des Aufenthaltes des Imams im Kaukasus und der Verteidigung von Gunib (Ġunib). Dieser Teil ist ganz in dem traditionellen Stil gehalten, der für dagestanische historische Werke über derartige militärische Aktionen typisch ist. In diesem Abschnitt stellt der Autor das Geschehen bruchstückhaft dar und läßt zahlreiche Ereignisse aus. Er konzentriert sich hauptsächlich auf die Verteidigung von Ġunib und die Verhandlungen sowie auf die Gefangennahme Šamīls und seine Verschickung nach Petersburg. Nur in einigen Fällen stellt er die Ortschaften oder Ereignisse ausführlich dar. Als Beispiel einer solchen ausführlichen Darstellung mag die folgende Beschreibung der Festung am Berge Kilāl [russ. Kilal, dag. Kilyatl] dienen:

> " Šamīl zog auf den Berg Kilāl, das heißt zur Siedlung, die am Fuße dieses Berges liegt. Sie war befestigt und mit einer Mauer umgeben. Im Laufe mehrerer Jahre hatte man sie mit einem Befestigungswerk aus großen Steinen umgeben, doch das Heer von Šamīl befestigte in den folgenden Tagen diesen Berg ein zweites Mal, so daß diese Mauer in ihrer Dichte der Mauer von Iskandar Ḏū-l-qarnayn [d.h. Alexander dem Großen] glich."

In derselben Ausführlichkeit wird auch Ġunib als der geeignetste Ort für die Organisation eines entschiedenen Widerstandes beschrieben. Ebenfalls detailliert ist die Darstellung der instabilen innenpolitischen Lage des Imamats in der Mitte des 19. Jahrhunderts sowie der Bericht über die ungünstigen Bedingungen, unter denen die Bergvölker beim Rückzug auf den Berg Ġunib litten, als nämlich "die Lage des Imam der Lage eines Steines zwischen zwei Bäumen" glich. Am ausführlichsten jedoch ist die Erzählung über die letzten Tage des Imams im Kaukasus: die Beschreibung der Befestigung der Zugangswege nach Ġunib, die ergebnislosen Verhandlungen über einen Waffenstillstand, die Erstürmung Ġunibs durch russische Truppen sowie die Gefangennahme Šamīls. Gerade in dieser Erzählung hatte ᶜAbdarraḥmān Gelegenheit, die überaus ehrenvolle Behandlung des Truppenführers und Statthalters des Zaren im Kaukasus, Generalfeldmarschall A.I. Baryatinskiy, gegenüber dem soeben gefangengenommenen Šamīl zu zeigen:

> "Wir berichten anfangs, o aufmerksamer Zuhörer, über die Hochachtung und Ehrungen, die dem Imam zuteil wurden. Im Jahre 1266 (1859) wurde Šamīl mit seiner Familie in der Nachbarschaft von Baryatinskiy (Barātinskī) in einem hervorragenden Zelt untergebracht, welches mit Teppichen ausgelegt war, und in dem es noch viele andere teure Sachen gab, deren Schönheit schwer mit

> Worten zu beschreiben ist. Man gab uns einen muslimischen Koch, weil man annahm, daß das russische Essen uns nicht gefällt. Sie brachten uns köstliche Speisen und verschiedene frische Früchte auf goldenen und silbernen Tellern. Ich denke, daß die Neider, wenn sie diese Ehrbezeugungen sehen würden, in ihrer maßlosen Bosheit stumm werden würden. (...) Am nächsten Tage kam ᶜAlībek aus Yaḥsāy [Aksay] mit Geschenken im Namen des Statthalters zu Šamīl, stellte die Geschenke vor ihn hin und sagte, während er nacheinander auf sie zeigte: Das ist für diesen, dies ist für jenen."

Das ist der seltene (besser gesagt: wohl der einzige) Fall in der dagestanischen historischen Literatur des 19. Jahrhunderts, wo Vertreter der gegnerischen Kriegsseite positiv beschrieben werden. Doch die eigentliche Besonderheit von *Xulāṣat at-tafṣīl* liegt, wie gesagt, in der außergewöhnlichen Auswahl des beschriebenen Materials, im fließenden Übergang von der militärisch-politischen Thematik zur Beschreibung von Alltagsszenen und Realien des gesellschaftlichen Lebens, von Sehenswürdigkeiten russischer Städte sowie militärischen, industriellen und kulturellen Objekten. Insbesondere der friedlichen Periode im Leben Šamīls und seiner Familie in Kaluga sowie dem Verhältnis zu den Vertretern der örtlichen Behörden schenkt der Autor viel Aufmerksamkeit. Kračkovskiy schrieb deshalb, daß die Werke von ᶜAbdarraḥmān "sowohl für die Biographie Šamīls wie auch als volkstümliches Lebensbild Rußlands zu Beginn der sechziger Jahre" interessant sind.[17]

Wenn man die vielgestaltigen Formen betrachtet, mit denen ein Dagestaner das Leben in einem höher entwickelten und sich im industriellen Aufbau befindlichen Land aufnimmt, dann erlangen die Erinnerungen des Autors einen besonderen Stellenwert für den Historiker. ᶜAbdarraḥmān beschreibt einige der "Wunder", die er in Rußland antrifft und von denen er zuvor überhaupt keine Vorstellung hatte. Dazu zählen die Eisenbahn, der Telegraph, der Produktionsablauf in der Münzprägerei und die Kriegsschiffe in Kronštadt. Der Telegraph sah mit den Augen eines Dagestaners folgendermaßen aus:

> "Im Jahre 1277 traf über den Telegraphen aus Petersburg ein großherrlicher Erlaß ein, in dem der Zar ihn [Šamīl] zu sich einlud. Der Telegraph ist eine hohle metallene Leitung, die von einer Stadt zur nächsten gezogen wurde und über hohe Pfähle verläuft, die entlang des Weges aufgestellt wurden. Solche Leitungen führen beispielsweise von Moskau in verschiedene Richtungen, nach Osten und Westen, nach Süden und Norden, und von Petersburg nach Moskau,

[17] *Ibid.*, S. 567.

> Warschau, Charkov, Odessa und in viele andere große Städte, damit man in schnellster Zeit vermittels des Telegraphes alles das erfährt, was an Gutem, Schlechtem und Wichtigem in der Welt vorgeht. Und ich glaube, daß solche Leitungen bald auch in unsere Gebiete geführt werden."

Bei der Beschreibung der Eisenbahn bemerkt der Autor "bearbeitete Balken" (d.h. die Schwellen) und

> "zwei eiserne Linien entlang des Weges [Schienen], auf denen ein eisernes Fuhrwerk gelegen ist; auf jenem befinden sich viereckige Häuser [Waggons]..., welche mit großer Geschwindigkeit wie Blitze über die Wege fliegen."

Wie Kračkovskiy vermerkte, sind die Bücher von ᶜAbdarraḥmān in sprachlicher und formaler Hinsicht zwar Werke der "arabischen" Literatur,

> "aber dennoch für den gewöhnlichen Arabisten kaum zugänglich. Die literarischen Anspielungen und Zitate, die das Werk in reichlichem Maße enthält, mögen ihm bei ausreichender Belesenheit in der klassischen arabischen Literatur noch bekannt sein, doch ein Verständnis der Namen und Fakten ist nur bei systematischer Kenntnis paralleler Quellen zur Geschichte Šamīls möglich."[18]

Der Aufenthalt des Autors in Rußland spiegelt sich auch in der Sprache des Werkes deutlich wieder. Der arabische Text ist an einigen Stellen geradezu vollgestopft mit russischen Begriffen. Die meisten der entlehnten Wörter entstammen der militärisch-administrativen und sozialen Terminologie sowie der geographischen Lexik: *īmpirāṭūr*, *ġinārāl*, *fulkūwnīk* (*polkovnik*, "Oberst"), *atūtān* ("Adjutant"), *anfāntār* ("Infanterie"), *duwaranīn* (*dvoryanin*, "Adeliger"), *fitirkūf* (Petergof/Peterhof). Die Übernahme russischer Begriffe ins Arabische beschränkt sich in Dagestan indes auf dieses eine Werk, sie finden sich kaum in anderen Werken ᶜAbdarraḥmāns oder bei den übrigen dagestanischen Autoren des 19. Jahrhunderts.

Im Jahre 1862 wurde in mehreren Nummern der Zeitung *Kavkaz* ein umfangreicher Artikel mit dem Titel "Auszüge aus den Aufzeichnungen von ᶜAbdarraḥmān, des Sohnes von Ğamāladdin, über den Aufenthalt Šamīls in Vedeno sowie über anderes" veröffentlicht.[19] Als Übersetzer vom Arabischen ins Russische wird darin A.I. Runovskiy genannt. V.V. Bartol'd identifizierte diesen Artikel als Übersetzung der arabischen *Xulāṣat al-tafṣīl*,

---

[18] *Ibid.*, S. 568-569.

[19] A. Runovskiy, "Vïderžki iz zapisok Abduraxmana sïna Džemaléddinova, o prebïvanii Šamilya v Vedene i o pročem", in: *Kavkaz* 1862, No. 72-76.

deren Manuskript "sich gegenwärtig im Asiatischen Museum in Leningrad befindet".[20] Kračkovskiy hingegen war mit dieser Bestimmung nicht einverstanden. Er bemerkte, daß die Übersetzung nicht auf dem in Petersburg aufbewahrten *Xulāṣat at-tafṣīl* beruhen könne, da das Manuskript im Asiatischen Museum mit dem Jahr 1281/1864-65 datiert sei, die Artikel in der Zeitung *Kavkaz* aber bereits aus dem Jahre 1862 stammten. Kračkovskiy kam zu dem Ergebnis, daß es sich um zwei unterschiedliche Versionen handle, wobei die Variante aus dem Asiatischen Museum die endgültige Redaktion des Buches darstelle, während die Übersetzung Runovskiys auf früheren Auszügen daraus basiere.[21]

Die im *Kavkaz* veröffentlichten Teile weisen indes auch auf eine Verbindung zu einem anderen Werk hin, das der Wissenschaft bis in die jüngste Zeit unbekannt war. Es handelt sich dabei um das größte und bedeutendste Werk von ᶜAbdarraḥmān, das in der wissenschaftlichen Literatur die Bezeichnung *Taḏkira* "Erinnerungen ᶜAbdarraḥmāns" erhalten hat, dem Titelblatt nach zu urteilen jedoch *Muḏakkarāt ᶜAbdarraḥmān* heißen müßte.

Die "Erinnerungen" sind in einem handschriftlichen Sammelband (Format 16,9 x 10, 6 cm) mit rotüberzogener Pappbindung enthalten.[22] Das gesamte Buch wurde nur von einer Hand geschrieben, und zwar von der ᶜAbdarraḥmāns selbst, mit schwarzer Tinte in gutem dagestanischem *nasx*, auf weißem Papier mit verschiedenen Wasserzeichen (Fabrik Nr. 6 von Sergeev, Troickaya fabrika Nr. 4 von Govard in Kaluga, Kosinckaya fabrika Nr. 6 in Ryazan'). Die Seiten enthalten 11 Zeilen und Kustoden. Es gibt keine durchgehende Paginierung des Manuskriptes, sondern einige Teile wurden autonom numeriert (19 + 3 + 320 Seiten + 4 weiße Blätter). Der Text ist gut erhalten, obwohl die Handschrift einer Restauration bedarf. Es fehlen die Seiten 264, 265, 284, 285, 305, 315. Bei der Numerierung wurden die Seiten 275 und 276 übersprungen, ohne daß jedoch eine Textlücke entsteht (das heißt, nach 274 kommt sofort 277). Der Sammelband besteht aus folgenden Teilen:

*A) al-Ādāb al-marḍiya* von Ǧamāladdīn aus Ġāzīġumūq, Blatt 1-19; Bleistiftpaginierung, 11 Zeilen, letzte Seite 14 Zeilen. Text 13 x 9, mit Kustoden. Das Kolophon lautet:

---

20 V.V. Bartol'd, "Šamil'", in: *idem*, *Sočineniya*, tom II, čast' I, Moskau 1963, S. 874.
21 Kračkovskiy, "Arabskaya rukopis' vospominaniy o Šamile", S. 565.
22 Fond vostočnïx rukopisey Instituta istorii, ėtnografii i arxeologii Dagestanskogo naučnogo centra, fond 14, delo 29.

"Ich habe dieses vom Original des Buches *al-Ādāb al-marḍiya* über die *ṭarīqa naqšbandīya* abgeschrieben, welches von meinem Augapfel, meinem Meister und Vater, dem Meister der Bewohner Dagestans und Tschetscheniens und ihrer Nachbarn stammt."

Am Rand der Seite finden wir die Bemerkung, daß das Werk von Sayyid Ǧamāladdīn al-Ḥusaynī al-Ġāziġumūqī stammt und im Jahre 1285/1869 abgefaßt wurde. Es handelt sich bei der Kopie also um eine Abschrift ᶜAbdarraḥmāns vom Autographen seines Vaters und damit sicher um einen der zuverlässigsten Texte dieses populären Werkes.[23]

B) *Fihrist al-kitāb:* 3 Folios, Bleistift-Paginierung, 12 Zeilen. Dieses Verzeichnis enthält die Kapitelübschriften der "Erinnerungen von ᶜAbdarraḥmān". Es hat eine eigenständige Numerierung und entstand wahrscheinlich als Ergänzung zu dem historischen Werk selbst.

C) Das eigentliche Geschichtswerk von ᶜAbdarraḥmān. Die vollständige Überschrift lautet *Kitāb Taḏkira Sayyid ᶜAbdarraḥmān b. Ustād Šayx aṭ-ṭarīqa Ǧamāladdīn al-Ḥusaynī fī-bayān aḥwāl ahālī Dāġistān wa-Čāčān, allafahu wa-katabahu fī Tiflīs fī sanat 1285* ("Das Buch der Erinnerungen von ᶜAbdarraḥmān, des Sohnes des Meisters und *šayxs* der *ṭarīqa* Ǧamāladdīn al-Ḥusaynī über die Angelegenheiten der Bewohner Dagestans und Tschetscheniens, verfaßt und abgeschrieben in Tiflis im Jahre 1285", d.h. 1868-69). Der arabische Text ist ein in dagestanischem *nasx* abgefaßtes Autograph mit 11 Zeilen pro Blatt (Maße 16,9 x 10,6 cm). Die erste Paginierung wurde mit schwarzer Tusche auf jedem der 320 Blätter angebracht (diese Anzahl ist auch am Ende der Handschrift vermerkt). Später wurde eine zweite Paginierung auf jeder einzelnen Seite vorgenommen. Die Seitenzahl beträgt dabei 624, wobei die oben bereits genannten verlorenen Blätter nicht berücksichtigt worden sind. Die Blätter 271-276 sind mit Bleistift numeriert, die übrigen mit schwarzer Tusche. Dies mag ein Hinweis darauf sein, daß der Autor einige vorher verlorengegangene Blätter erneuert hatte. Die Vokalisierung des Textes beschränkt sich auf einige wenige geographische Begriffe, und nur in äußerst seltenen Fällen ist eine Korrektur des Textes vorgenommen worden. An den Rändern findet man eine große Anzahl (unge-

[23] Der arabische Text dieses Werkes ist in Dagestan zweimal erschienen: *al-Ādāb al-marḍiya fī-ṭ-ṭarīqa an-naqšbandīya li-š-šayx al-muršid Ǧamāladdīn ad-Dāġistānī al-Ġāzīġumūqī*, Petrovsk 1904, sowie unter demselben Titel im Nachdruck Temir-Xan-Šura 1908. Eine lithographische Ausgabe des Werkes von 1905 wurde zusammen mit einer russischen Übersetzung 1986 in Oxford nachgedruckt (*Al-Adab ul-Marziya - Nakšbandiyskiy traktat*, Oxford 1986).

fähr 40) von zum Teil umfangreichen Präzisierungen, Ergänzungen und Glossen.

Die *Taḏkira* ᶜAbdarraḥmāns gliedert sich in zwei Teile, die sich inhaltlich stark voneinander unterscheiden. Betrachten wir zunächst den ersten Teil. Er enthält eine kurze Darstellung der drei Imame Ġāzī-Muḥammad, Ḥamza und Šamīl. Neben biographischen Daten gibt ᶜAbdarraḥmān die Lehre der Imame wieder und schildert ihre gesellschaftlichen Kontakte, er beschreibt zudem die Verbreitung der Ideen der *šarīᶜa* gegen die Normen des Gewohnheitsrechtes wie auch den Kampf gegen die Macht der Khane. Wir finden hier jedoch kaum Schilderungen militärischer Ereignisse, wie sie beispielsweise aus seiner *Xulāṣat at-tafṣīl* oder auch aus dem Werk von Muḥammad-Ṭāhir al-Qarāxī bekannt sind.[24]

Viele Zeugnisse aus den ersten drei Kapiteln der Erinnerungen[25] über das Leben der drei Imame können anhand anderer Quellen oder literarischer Materialien bestätigt und gestützt werden. Für eine Reihe anderer Informationen hingegen ist ᶜAbdarraḥmān unsere einzige Quelle. Dies betrifft vor allem die Abschnitte über den ersten Imam Ġāzī-Muḥammad und seinen Versuch, den Einfluß des Islam in Dagestan zu verstärken und der *šarīᶜa* gegenüber dem weitverbreiteten Gewohnheitsrecht zum Durchbruch zu verhelfen. Hier finden wir den ausführlichsten Überblick über die *šarīᶜa*-Gerichte in Dagestan überhaupt. Diese Kapitel enthalten außerdem einzigartige Informationen darüber, daß es innerhalb der Naqšbandīya zwei einander ausschließende Konzepte gab, wie auf die stürmischen Entwicklungen zur Mitte des 19. Jahrhunderts in Dagestan zu reagieren sei.

Ġāzī-Muḥammad (1794-1832), der erste Imam in Dagestan und Tschetschenien, führte die Volksbefreiungsbewegung und organisierte viele militärische Aktionen gegen die Armee des Zaren. Der angesehene dagestanische Gelehrte und Historiograph Šamīls, Muḥammad-Ṭāhir al-Qarāxī (1809-1880), schrieb über Ġāzī-Muḥammad:

---

24 *Xronika Muxammeda Taxira al-Karaxi o dagestanskix voynax v period Šamilya* - Perevod s arabskogo A.M. Barabanova, Moskau - Leningrad 1941; *Xronika Muxammeda Taxira al-Karaxi o dagestanskix voynax v period Šamilya* – Arabskiy tekst, podgotovlennïy A.M.Barabanovïm, Moskau - Leningrad 1941; I.Yu. Kračkovskiy, "Novïe rukopisi istorii Šamilya Muxammeda Taxira al-Karaxi", *Izbrannïe sočineniya*, tom VI, Moskau - Leningrad 1960.

25 Eine russische Übersetzung dieser ersten drei Kapitel wurde vor kurzem veröffentlicht ("Kitab at-Tazkira", in: *Naš Dagestan* 1994, No. 167-168; die Übersetzung stammt von M.-S. Saidov und wurde von A.R. Šixsaidov redigiert sowie mit Anmerkungen und einem Vorwort versehen. Wir zitieren nach dieser Übersetzung.

"Ġāzī-Muḥammad al-Gimrāwī al-Dāġistānī, Gott heilige seine Seele, war ein Gelehrter, der durch die göttliche Gnade auf dem wahren Weg gefestigt war. Er rief sie (die Dagestaner) dazu auf, die *šarīᶜa* als verbindlich anzuerkennen und das Gewohnheitsrecht (*ᶜādāt*) und seine Befolgung auszumerzen".

Die Erzählung ᶜAbdarraḥmāns über den ersten Imam beginnt mit der Beschreibung der Jugendjahre Ġāzī-Muḥammads, seiner Lehrzeit sowie seinem Eintritt in die *ṭarīqa Naqšbandīya*:

"Im Jahre 1249 der *hiǧra* Muḥammads (1832) erschien er im Dorf Gimra (Gimrāh). Geboren wurde er im Jahr 1794 von einem Vater aus dem Dorfe Gidatl' (Hīd). Sein Großvater Ismāᶜīl wie auch der Großvater seiner Mutter stammten aus Gimra, wo auch er aufwuchs. Er studierte die Wissenschaften in den Dörfern Dagestans und in der Ebene. Als er seine Lehrzeit beendet hatte, sammelten sich Leute aus (verschiedenen) Dörfern um ihn, die das Wissen suchten. Unter ihnen war sein geliebter Freund Šamīl, der in der Nachbarschaft lebte. Sie kannten einander von Kindesbeinen an und waren miteinander wie richtige Brüder verbunden.

Ġāzī-Muḥammad liebte es, Bücher über die *šarīᶜa* zu lesen, und er kannte sie recht gut, besonders den Korankommentar (*tafsīr*) und die Lebensbeschreibung Muḥammads (*sīra*). Es gibt Bücher, die er mit eigener Hand abgeschrieben hat, und auf deren Rändern er Kommentare verfaßt hat. Er zählte zu den größten Gelehrten, zu den frommen, keuschen, mutigen Leuten, die für ihre Freigiebigkeit bekannt sind. Seine Freigiebigkeit drückte sich beispielsweise darin aus, daß er in der Zeit seines Imamats niemals etwas aus der Steuerkasse (*bayt al-māl*) genommen hat.

Als er die Vollkommenheit in den Wissenschaften erreicht hatte, wünschte er, in die *ṭarīqa* Naqšbandīya xālidīya einzutreten. Diese *ṭarīqa* hat ihren Anfang beim berühmten Šayx Xālid as-Sulaymānī. Sie war geheim und befahl, in großer Entfernung von den Leuten zu leben, Gott im Verborgenen zu preisen und andere Verehrungen durchzuführen. Darüber habe ich in einem anderen Buch geschrieben.

Mit diesem Ziel wandte sich Ġāzī-Muḥammad zusammen mit seinem Schüler (*mutaᶜallim*) Šamīl an meinen Vater Sayyid Ǧamāl-addīn al-Ḥusaynī al-Ġāzīġumūqī. Er war ein Meister (*ustād*) der Naqšbandīya und hatte eine *iǧāza* im Namen seines *šayxs* Muḥammad-Afandī al-Yarāġī al-Kurālī. Dieser ist im Dorfe Sogratl' [Ṭuġūr] begraben, neben Surxāy Xān al-Ġāzīġumūqī, der mit den Russen gekämpft hatte."

Der Text erfordert einige Kommentare.

ᶜAbdarraḥmān schreibt, daß Ġāzī-Muḥammad zu den "größten Gelehrten" zählte. Es ist jedoch nur ein Teil seiner Schriften überliefert. Ḥasan-Afandī al-Alqadārī und Muḥammad-Ṭāhir al-Qarāxī haben ihm ein Werk

über den Muridismus zugeschrieben. Der bekannte Kaukasusforscher N.I. Prokovskiy konnte seinerzeit dieses Werk noch nicht ausfindig machen.[26] Inzwischen scheint gesichert, daß es sich dabei um ein Buch mit dem Titel *Bāhir al-burhān fi-rtidād ʿurafāʾ Dāġistān* ("Hervorragendes Zeugnis des Abfalls vom Glauben der Mystiker Dagestans") handelt. Es ist in Dagestan besonders in einigen awarischen Regionen in mehreren Abschriften bekannt. Eine der Kopien befindet sich auch in der Sammlung der Orientalischen Handschriften des *Instituts für Geschichte, Archäologie und Ethnographie* in Machatschkala. Diese Abschrift, die am 22. Ṣafar des Jahres 1346 (21. August 1827) erstellt worden ist, besteht aus 4 Blättern. Eine weitere Kopie trägt den Titel *al-Kabāʾir: bāhir al-burhān wa-rtidād al-ʿurafāʾ Dāġistān*. Sie stammt aus der Feder von Nūr-Muḥammad aus dem Dorf Inxo (Īnxaw). Muḥammad Ṭāhir al-Qarāxī erwähnt dieses Werk und führt umfangreiches Gedichtmaterial daraus an, welches einen Aufruf zur Annahme der *šarīʿa* darstellt.[27]

Ebenfalls überliefert ist der Aufruf von Ġāzī-Muḥammad und Hamza an die Bergbewohner Dagestans vom Januar 1831, der in einer Übersetzung veröffentlicht worden ist.[28] Ein Vergleich dieses Aufrufs mit einem Sendschreiben, das Muḥammad-Ṭāhir al-Qarāxī überliefert hat, zeigt, daß es mehrere Varianten des Schreibens gibt, oder daß es in unterschiedlicher Weise frei tradiert worden ist.

Der Text der *Taḏkira* enthält auch die wichtige Mitteilung, daß Ġāzī-Muḥammad und Šamīl zusammen Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī besucht haben, der, wie es im Text heißt, zu der Zeit ein Meister der Naqšbandīya war und von seinem *šayx* Muḥammad-Afandī al-Yarāġī eine *iǧāza* (Lehrerlaubnis) erhalten hatte. Muḥammad Ṭāhir al-Qarāxī berichtet:

> "Danach gingen von Muḥammad Afandi al-Yarāġī und Ǧamāladdīn al-Ġāzīġumūqī – Gott möge sich der beiden erbarmen – die Segnungen der *šayxs* der *ṭarīqa* aus. Diese Segnungen waren für die

---

26 N.I. Pokrovskiy, "Obzor istočnikov po istorii imamata", in: *Problemï istočnikovedeniya*, čast' II, Moskau - Leningrad 1934, S. 230.

27 *Xronika Muxammeda Taxira al-Karaxi* - Perevod s arabskogo A.M. Barabanova, S. 37-38. Der gesamte Text des Werkes wird als Manuskript aufbewahrt im Fond vostočnïx rukopisey Instituta istorii, ėtnografii i arxeologii, fond I, opis' I, No. 388, 5 Seiten, Datum der Abschrift: Ṣafar 1346 / August 1927.

28 *Dviženie gorcev Severo-Vostočnogo Kavkaza*, S. 87-88.

> Befolgung der Vorschriften der *šarīᶜa* wie ein Frühlingsregen für das Wachstum der Pflanzen."[29]

Der Text der *iǧāza* selbst wird nicht angeführt. In der Historiographie der Zeit vor der Oktoberrevolution wird mehrmals davon berichtet, daß Ġāzī-Muḥammad von Muḥammad al-Yaġārī "gesegnet" worden sei,[30] doch wird der Text an keiner Stelle wiedergegeben. Mittlerweile ist der Text der *iǧāza* von Muḥammad al-Yaġārī an Ġāzī-Muḥammad als Autograph entdeckt worden; er wird gegenwärtig für die Publikation vorbereitet.

Außerordentlich interessant ist auch die Mitteilung darüber, daß Ġāzī-Muḥammad in die Naqšbandīya xālidīya eintreten wollte. In der russischen Historiographie hat erstmals N.I. Prokovskiy auf diesen Umstand hingewiesen. Er trug zahlreiche literarische Quellen über die Stellung von Xālid al-Baġdādī und seiner Lehre in Dagestan zusammen.[31] Daraus geht hervor, daß einer der eifrigsten Verfechter der Lehre der Naqšbandīya [in Dagestan, Anm. d. Übers.] ein Schüler von Xālid al-Baġdādī gewesen ist. Wie Pokrovskiy schreibt, ist in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein gelehrter Mulla aus Širwān namens Ismāᶜīl aus Kyurdamir (Kurdamīr) zu einem *quṭb* ("Pol") und damit faktisch zum Führer aller Mitglieder der Naqšbandīya geworden. Muḥammad al-Yaġārī wiederum war einer der herausragendsten Schüler dieser Person.[32]

Auch Šamīl erwähnte, daß die *ṭarīqa* von Xālid al-Baġdādī[33] nach Dagestan gekommen sei. Šayx Ismāᶜīl hatte seinerzeit Xālid al-Baġdādī besucht und von ihm den Auftrag erhalten,

> "die *ṭarīqa* an Muḥammad al-Kurālī zu übergeben, einem Bewohner des Dorfes Yarāġ. Dieser seinerseits solle die *ṭarīqa* an Ğamāladdīn

---

29 *Xronika Muxammeda Taxira al-Karaxi* - Perevod s arabskogo A.M. Barabanova, S. 39.

30 Beispielsweise in: Vranken, "Zamečaniya ob uspexax myuridizma v Dagestane", Central'nïy voenno-istoričeskiy arxiv, delo 6514, Blatt 47. Entnommen aus dem Artikel: N. Pokrovskiy, "Myuridizm" - Abdruck eines Artikels, o.O., o.J.

31 N. Pokrovskiy, "Myuridizm", S. 69-75.

32 *Ibid.*, 78.

33 Xālid al-Baġdādī (1776-1817) war ein Kurde aus Sulaymānīya, mit dessen Tätigkeit die aktive Verbreitung der Muğaddidīya im Irak, in Syrien und in Kurdistan im 19. Jahrhundert verbunden ist. Im Jahre 1811 "organisierte er den eigenen Zweig der Xālidīya, welcher ein Synonym für die Bruderschaft der Naqšbandīya im 19. Jahrhundert in der Türkei, in den arabischen Ländern und in Kurdistan wurde". Im gesamten osmanischen Reich wurden Tekkes der Xālidīya gegründet. Vertreter der Xālidīya führten unter anderem auch die bewaffneten Aufstände für die nationale Unabhängigkeit der Kurden im Jahre 1879 durch. "Nachdem sie aus der Nordtürkei in den Kaukasus vorgedrungen war, wurde die Naqšbandīya dort zur ideologischen Basis der Bewegung des Muridismus unter der Führung von Šamīl" (*Islam - Énciklopedičeskiy slovar'*, Moskau 1991, S. 187-188).

weitergeben, welcher ein *nuker*[34] bei Aslān-Xān al-Ġāzīġumūqī gewesen ist und beim Khan den Rang eines Mīrzā, eines Sekretärs innehatte".[35]

ᶜAbdarraḥmān beschreibt ausführlich die Beschäftigung Ġāzī-Muḥammads auf dem mystischen Pfade sowie die Beziehungen von Ġāzī-Muḥammad zu Muḥammad al-Yarāġī und zu Ǧamāladdīn:

"Ġāzī-Muḥammad ... kehrte zu sich nach Hause zurück, nachdem er die *ṭarīqa* von meinem Vater erhalten hatte. Wie ihm befohlen worden war, begab er sich in die Einsamkeit, in eine Zelle, die für ihn am Rande von Gimrāh erbaut worden war. Einige Leute begannen, zu ihm zu kommen. So verging einige Zeit. Er besuchte den *šayx* meines Vaters, Muḥammad-Afandī al-Yarāġī, wie auch meinen Vater selbst, und er nahm auch von ihm [d.h. von Muḥammad-Afandī] die *ṭarīqa* an. Der *afandī* befahl ihm dasselbe, was ihm auch schon mein Vater befohlen hatte, nämlich die Einsamkeit. Nach einiger Zeit wur-de Ġāzī-Muḥammad zu einem Freund von Muḥammad-Afandī und heiratete eine Tochter von ihm.
In dieser Zeit entwickelte Ġāzī-Muḥammad einen Gedanken, der ihn zum Kampf für den Glauben (*ǧihād*) anspornte. Es war ein Resultat der langen Studien der *sīra* des Propheten und des Korans, dessen Verse (*āyāt*) zum *ǧihād* gegen die Feinde aufrufen. Ġāzī-Muḥammad beriet sich in dieser Frage mit Šamīl und verkündete meinem Vater seine Vorhaben. Mein Vater aber war mit seiner Entscheidung nicht einverstanden (...)."

In der *Taḏkira* ᶜAbdarraḥmāns ist der Text eines Briefes von Ǧamāladdīn wiedergegeben, der möglicherweise vom Original abgeschrieben worden ist:

"Oh, du vollkommener *murīd* Ġāzī-Muḥammad! Wenn du den Weg der Meister der Naqšbandīya beschritten hast, mußt du beharrlich und unnachgiebig in die Einsamkeit gehen und vielmals Gott preisen, und jene Leute, die dich besuchen, mußt du das lehren, was du weißt. Du mußt die Leute dabei aber nicht in die Wirrnis und den Tod stoßen! Wenn du die Sache, die du vorhast, tatsächlich beginnst, werden die Wirren ohne Ende weitergehen."

Ġāzī-Muḥammad "verzichtete nicht auf sein Vorhaben, den *ǧihād* durchzuführen", und wandte sich erneut an Muḥammad-Afandī al-Yarāġī. Er legte dem Brief an ihn auch die Antwort von Ǧamāladdīn bei. In unseren "Erinnerungen" von ᶜAbdarraḥmān heißt es dazu:

"Der Inhalt des Briefes von Ġāzī-Muḥammad an Šayx Muḥammad-Afandī lautete nach dem gebührlichen Gruße und den Segenswünschen folgendermaßen: 'Der Meister (*ustād*) Ǧamāladdīn verbietet

34 Etwa "Leibwächter", Anm. d. Übers.
35 *Aktï Kavkazskoy arxeografičeskoy komissii*, tom XII, Tiflis 1904, S. 1493.

mir in dem beigelegten Brief den Kampf für den Glauben, obwohl Gott der Erhabene doch in seinen edlen *āyāt* (zum Kampf) aufruft. Welcher dieser zwei (Aussagen) soll ich gehorchen?' Der *šayx* antwortete ihm: 'Es ist zweckmäßiger, dem Befehl Gottes zu gehorchen als den Anweisungen von Ǧamāladdīn, aber wähle du das, was du für notwendig hälst.'
Der *šayx* aus Kurālī [d.h. Muḥammad-Afandī al-Yarāġī] wußte, daß Aslān-Xān ein Feind der Muriden und insbesondere von Surxāy Xān al-Ġāzīġumūqī war, der gegen die Russen gekämpft und Aslān-Xān al-Ġāzīġumūqī vertrieben hatte. Deshalb erlaubte er Ġāzī-Muḥammad den *ǧihād*. Er [Muḥammad-Afandī] ging dabei von folgender Überle-gung aus: Wenn Ġāzī-Muḥammad das Herrschaftsgebiet von Ġāzī-ġumūq erobern würde, dann würde er ihn [d.h. Aslān-Xān] aus dem Lande vertreiben, so wie er selbst [d.h. Muḥammad-Afandī] einst aus seinem Dorf vertrieben worden war (...).
Seit jener Zeit verbot Ġāzī-Muḥammad den Leuten den Genuß von alkoholischen Getränken, das Tabakrauchen, das Schellenspiel sowie das Tanzen mit Frauen, obwohl dies doch in dem Buch *Šarḥ al-muhaddab* erlaubt wird. Für Männer ist das Tanzen in unserer *šarīᶜa* überhaupt nicht verboten. Nur wenn Männer sich dabei künstlich zieren, so wie es Frauen tun, dann ist es verboten.
Ein Teil der Leute unterwarf sich Ġāzī-Muḥammad und folgte ihm, andere waren nicht mit ihm einverstanden und hielten all dies für zu streng."

Diese Mitteilung über eine erbitterte Opposition gegen Ġāzī-Muḥammad bezeugen auch andere Quellen, doch gibt es bei ᶜAbdarraḥmān einige Einzelheiten, die dort nicht fixiert worden sind. In dieser Hinsicht von besonderem Interesse ist auch die detaillierte "Erzählung über Ġāzī-Muḥammads Diebstahl von Schafen aus dem Dorf Karanay (Qarānāy)". Ebenfalls ausführlich beschrieben wird die Verteidigung von Gimrāh und der Tod des ersten Imams.

Die *Taḏkira* enthält außerdem auch eine Kopie des Briefes von Šamīl an Baron von Rozen, den Befehlshaber des kaukasischen Korps. Da es sich dabei um ein wichtiges Dokument handelt, geben wir hier den vollen Wortlaut wieder:

"Von Šamīl, der auf die Hilfe des allmächtigen Gottes angewiesen ist, an seine Hoheit, den großen Würdenträger, den Beherrscher vieler Heere und reicher Gebiete, den *wālī* ("Statthalter") des Gebietes von Dagestan, den großen Baron Rozen. Im folgenden: Höre, was ich Dir über die Ereignisse und die Geschehnisse bei uns berichte. Als ich in der Einsamkeit ganz mit dem Dienst an meinem Schöpfer beschäftigt war, da bedrängten mich hinterhältige Leute mit bösen Vorhaben. Sie kamen zu mir mit einem großen Heer und umzingelten mich eine lange Zeit lang. Im Namen Gottes bat ich sie, mich in meiner

Einsamkeit in Ruhe zu lassen. Doch sie hörten mich nicht und führten ihre Ränke von Tag zu Tag fort.
Von meinen Gefolgsleuten (*aṣḥāb*) blieben nur noch zwanzig Leute übrig. Ich flüchtete vor ihnen (vor den Ungläubigen) - möge Gott sie abtrennen - in eine Höhle, wobei ich meine Heimat verließ. Danach ging ich in das Dorf Ašil'ta, doch auch dorthin verfolgten sie mich. Ich riet ihnen (im Guten) und bat sie (mich in Ruhe zu lassen), doch sie nahmen meinen Rat und meine Bitte nicht an. Da berichtete ich Deinem Stellvertreter General Klyugenau über ihre Taten. Jener befahl ihnen, mich (in Ruhe) zu lassen, und er verbot ihnen ihr Tun und ihre Hinterhältigkeit, doch sie hörten nicht auf ihn. Da krempelte ich die Ärmel hoch, rief mein Heer zusammen, und mit Gottes Beistand machte ich mit ihnen das, was ich tat, und ich führte damit den göttlichen Willen an ihnen aus.
Was die Beendigung von kriegerischen Handlungen und den Abschluß eines Friedens mit Dir angeht, so wünsche ich dies zweifellos und suche bis zum jetzigen Zeitpunkt ständig danach. Ich habe kein Übel und keine Hinterhältigkeit gegen Eure Stellvertreter und Festungen unternommen, solange sie selbst nicht danach strebten, uns zu beherrschen, und solange sie sich nicht gegen uns wandten, um uns zu bekriegen und zu versklaven. Wenn zwischen uns eine Übereinkunft getroffen wird, so wird sie sich auf alle muslimische Krieger erstrecken, die sich unter meiner Führung befinden. Ich will von Euch nichts anderes als Frieden, sofern Ihr uns in unseren Gebieten laßt und uns nicht zu dem zwingt, was wir ablehnen. Ein Gruß an jenen, der den rechten Weg befolgt. – Ende des Briefes von Šamīl."

Šamīls Brief ist im Werk von ʿAbdarraḥmān nicht datiert, doch ist das Datum anhand anderer Kopien feststellbar. Eine deckungsgleiche Abschrift des Briefes wurde von einem der Autoren des vorliegenden Artikels entdeckt. Dort heißt es am Ende, daß ein Bewohner des Dorfes Kumux namens Yūsuf Abdullaev die Kopie nach einem mit 1250 / 1834-35 datierten Original erstellt hat. Im Zentralen Staatlichen Militärhistorischen Archiv befindet sich ein weiterer Text des Briefes, der mit September 1834 datiert ist.[36] Dieser Text unterscheidet sich von unserer Kopie durch einige Details, doch der Inhalt ist im wesentlichen der gleiche. Es ist denkbar, daß Šamīl im Jahre 1834 zwei Briefe ähnlichen Inhalts verfaßt hat.[37]

Der erste Teil der *Taḏkira* gibt dem Forscher also sehr wichtiges und bislang unbekanntes Material über die Geschichte des Islams in Dagestan an die

[36] Eine Kopie des Briefes befindet sich im Naučnïy arxiv Instituta istorii, ėtnografii i arxeologii, fond 6, opis' 1, delo 196.

[37] Eine archäographische Expedition des *Institut istorii, ėtnografii i arxeologii* hat eine Kopie des Briefes von Šamīl an Rozen entdeckt, die mit dem Jahre 1200 (1834-35) datiert ist.

Hand, wobei die Aufmerksamkeit vor allem auf die Verstärkung der Position der *šarīᶜa* gerichtet ist. Der zweite Teil des Buches hingegen führt in eine völlig andere Sphäre des Lebens der dagestanischen Gesellschaft.

Dieser zweite, umfangreichere Teil des Werkes bietet einzigartiges Material. Erstmals wird hier in einem dagestanischen Geschichtswerk das innere Leben der dagestanischen Gesellschaft um die Mitte des 19. Jahrhunderts aus anderen als rein politisch-militärischen Gesichtspunkten festgehalten. Im Mittelpunkt stehen die innere Struktur des Imamats, das System der staatlichen Regierung, die Institutionen der Macht im Zentrum und in der Peripherie, die Ausbildung und Lehre an der Medrese, das intellektuelle Leben im allgemeinen, die militärtechnische Versorgung, Struktur und Aufstellung der Armee, das Steuersystem, die Schicksale von Übersiedlern (*muhāǧir*s) sowie der Familie und der Nächsten des Imams. Viel Raum wird darin wertvollen ethnographischen Beobachtungen eingeräumt, etwa den verschiedenen Bräuchen und gewohnheitsrechtlichen Normen, einzelnen dagestanischen Siedlungen sowie den in ihnen ausgeübten Produktionsarten sowie den klimatischen Bedingungen.

Die verschiedenen Themen werden jedoch nicht in gleicher Ausführlichkeit behandelt. Die Kapitel 5-7 über *mudīr*s, *muḥtasib*s, die Gelehrten Dagestans, über die Wissenschaften, die in Dagestan verbreitet sind, über die *muftī*s und *qāḍī*s, über die *mutaᶜallim*s und die Art und Weise ihrer Ausbildung, sowie über "die bedeutenden *mutaᶜallim*s, die in unserer Zeit Gelehrte geworden sind", sind fragmentarisch und nehmen manchmal nur eine einzige Seite ein. Im Kapitel über die dagestanischen Gelehrten beispielsweise werden einfach die Namen von Gelehrten oder bekannten Lehrern aufgelistet, ohne dabei auch nur ein einziges ihrer Werke zu nennen. Nur hier und dort wird zu einem Namen hinzugefügt, er sei ein "tiefschürfender Gelehrter, ein "großer Lehrer", ein "Gesetzeskenner" oder ein "gelehrter Philologe" gewesen. Das Kapitel über die *mudīr*s enthält kaum 20 Zeilen, und das Kapitel über die Wissenschaften, die in Dagestan verbrei tet waren, ist noch kürzer.

Etwas umfassender ist das Kapitel über die *muftī*s:

> "*Muftī* ist ein arabisches Wort, das einen Gelehrten bezeichnet, der Erklärungen in Fragen der *šarīᶜa* erteilt, und der, ausgehend von den Vorschriften des Islams, zwischen streitenden Parteien Entscheidungen trifft. Mehrere *qāḍī*s können zu seiner Verfügung stehen; diese wenden sich an ihn in schwierigen Fragen, worauf jener nach besten Kräften und Wissen antwortet. Im Gebiet eines *nāʾib*s gibt es gewöhnlich einen *muftī*, der in demselben Dorf wohnt, in dem auch

der *nāᵓib* lebt. Die *qāḍī*s hingegen leben in den einzelnen Siedlungen, und man wendet sich an sie, um die verschiedensten Streitfälle zu schlichten. Wenn die Bewohner des Dorfes mit der Entscheidng des *qāḍīs* nicht einverstanden sind, haben sie das Recht, sich direkt an den *muftī* zu wenden. Die *qāḍī*s und der *muftī* sollen die Angelegenheiten nur in gerechter Weise lösen. (...) Das äußerliche Zeichen eines *muftī*, *qāḍī* oder der übrigen Gelehrten (*ᶜulamāᵓ*) ist der grüne Turban".

Obwohl diese Mitteilungen sehr knapp sind, geben sie doch gut die Beziehungen zwischen *qāḍī*, *muftī* und *nāᵓib* wieder.

Am detailliertesten sind die Kapitel über die Stellvertreter (*nāᵓib*, pl. *nuwwāb*) von Šamīl und ihre Tätigkeiten, über bedeutende dagestanische Siedlungen und deren wirtschaftliches und gesellschaftliches Leben, sowie über den Aufenthalt Šamīls und seiner Familie in Novoe Dargo und seine Tätigkeit vor der Gefangennahme. Diese Kapitel bieten ausführliches und mit großem Sachverstand geschriebenes, einzigartiges Material.

Zum Schluß möchten wir noch ein Beispiel aus dem Kapitel über die dagestanischen (hier über die awarischen) Siedlungen anführen:

"Die beiden Siedlungen Kvanxidal' (Kanxxida) und Inxelo (Inxxil) liegen am Ufer des Flusses, der aus Georgien herfließt. Sie befinden sich in einer tiefen Schlucht. Jedoch sind diese beiden Siedlungen die einzigen Quellen für Salz in Dagestan. Das Leben der Bevölkerung dieser Siedlungen ist allein mit der Salzförderung verbunden. Obwohl es bei ihnen kein Weideland gibt, leben sie dennoch im Wohlstand, da man ihnen Getreidemehl, Hammelfleisch und Gartenfrüchte aus allen Ecken des Landes herbeibringt. (...) Wie fördert man bei ihnen das Salz? Auf Maultieren bringen sie den salzhaltigen Sand und das Salzwasser herbei und schütten es in Kessel. Dann kochen sie es so lange, bis das Salz heraustritt. Der Preis für ein Maß Salz entspricht dem Preis für zwei oder drei Maß Getreide. (...) Ihre Nahrung ist *xinkal* mit einem Stück Fleisch und Käse. Ihr Trinkwasser ist das salzhaltige Wasser aus dem Fluß oder aus salzigen Quellen. Ihr Klima ist kalt, besonders im Winter.

An Geschirr haben sie Krüge für das Wasser und anderes Gerät. Das Höchstmaß an Gastfreundschaft drückt sich bei ihnen wie bei allen Dagestanern darin aus, daß ein Schaf oder Lamm geschlachtet wird, wenn ein Gast kommt. Zum Fleisch geben sie Brot oder einen großen *xinkal* aus Getreidemehl. Wird kein Schaf geschlachtet, dann bedeutet das, daß die Bewirtung nicht stattgefunden hat, selbst wenn es viel zu Essen gegeben hat. Wenn ein Gast im Hause weilt, kommen die Verwandten und die Nachbarn des Hausherren vorbei, um ihn zu begrüßen. (...)

Ihre Kleidung sind lange Kittel aus Wolle, seltener aus Schafsfell. Die Männer kleiden sich genauso wie in anderen Siedlungen. Bei ihnen

wie auch bei den Bewohnern anderer Siedlungen bringt man die Gäste zum Schlafen in einem bestimmten Gästezimmer unter, wenn es ein solches gibt. Wenn es keins gibt, führt man den Gast in die Moschee und übergibt ihn einem bekannten Schüler der Moscheeschule, der den Gast unterbringen soll. Morgens kommt dann der Hausherr wieder vorbei und nimmt ihn mit zu sich nach Hause an den Tisch. Wenn der Gast wieder nach Hause fahren muß, begleitet man ihn. Wenn er aber mehrere Tage bleibt, dann wird diese Zeremonie immer weiter fortgeführt."

An einer anderen Stelle heißt es:

"Die Siedlung Tlox, mit einem warmen Klima im Sommer, liegt am Ufer eines Flusses. Dort gibt es Gärten mit verschiedenen Obstbäumen. Die Häuser der Bewohner von Tlox sind sauber, ihre Balken machen sie aus Nußbaum-, Aprikosenbaum- oder Birnbaumholz. Ihr Trinkwasser stammt aus Quellen oder dem Fluß, doch sie ziehen das Flußwasser vor, weil es leicht für den Magen ist".

Hierauf folgt eine Beschreibung der Nahrung, der Kleidung, der Hausgeräte und der wirtschaftlichen Tätigkeit der Bewohner dieses Dorfes.

In genau derselben Weise beschreibt ᶜAbdarraḥmān al-Ġāzīġumūqī auch andere awarische Siedlungen sowie Verbünde von landwirtschaftlichen Gemeinden. Dabei folgt er einem wiederkehrenden Schema: zuerst nennt er die Namen der Siedlungen, dann die geographische Lage, die wirtschaftliche Tätigkeit und die Spezialisierung der Bewohner, daraufhin widmet er sich dem Klima, Hausgerät, Kleidung von Mann und Frau und den Charakterzügen der Bewohner des Dorfes.

Ebenso wie das erste historische Werk von ᶜAbdarraḥmān al-Ġāzīġumūqī *Xulāṣat at-tafṣīl* auf Initiative von Oberst A. Runovskiy entstanden ist, verdankt übrigens auch die *Taḏkira* ihre Entstehung der Initiative eines aufgeklärten russischen Beamten. Am Ende seines *Fihrist* vermerkt ᶜAbdarraḥmān, daß er dieses Buch im Laufe des Jahres 1868 verfaßt habe, als er damit beauftragt war,

"die Tugenden und Verdienste des Leiters der kaukasischen Verwaltung zusammenzutragen, unseres geliebten und verehrten Führers, Seiner Exzellenz des Generalmajors Dmitriy Semënovič Starosel'skiy, dessen Ruhm [so groß ist, daß er an dieser Stelle] nicht beschrieben werden muß".

Selbstverständlich hat dieser Umstand auch die gesamte Schrift ᶜAbdarraḥmāns geprägt. Im ganzen jedoch zeichnen sich die wiedergegebe-

nen Informationen durch Genauigkeit, Wahrheitsliebe und Einzigartigkeit aus. Der historisch-ethnographische Charakter der Ausführungen von ᶜAbdarraḥmān fand in der dagestanischen arabischsprachigen Literatur indes keine Fortsetzung und hatte in ihr auch keine Vorbilder. Dieser Sachverhalt unterstreicht die Bedeutung der Werke des Autors und weist auf die Notwendigkeit hin, seine Schriften zu edieren. Diese Arbeit wird zur Zeit durchgeführt: *Xulāṣat at-tafṣīl* wird gegenwärtig von N.A. Tagirova über setzt. Die *Taḏkira* übertug der große Kenner der arabischsprachigen Literatur M.-S. Saidov bereits 1963 ins Russische, jedoch ohne daß es damals zur Veröffentlichung kommen konnte. Saidovs Übersetzung wird derzeit im Auftrag des Wissenschaftsrates des Instituts für Geschichte, Archäologie und Ethnographie für den Druck vorbereitet.[38]

[38] Übersetzung von M.-S. Saidov; Überprüfung der Übersetzung anhand des Original, Vorbereitung der Übersetzung zur Veröffentlichung, Einführung, Kommentar und Index von X.A. Omarov und A.R. Šixsaidov.

# DIE "ISLAMISCHE DRUCKEREI" VON MUḤAMMAD-MĪRZĀ MAVRAEV

von

Amirxan A. ISAEV, Machatschkala

Bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts existierte in Dagestan keine Druckerei. Die Werke dagestanischer und nicht dagestanischer Autoren waren nur als Handschriften verbreitet. Die geringe "Auflage" der handschriftlichen Kopien führte nicht nur dazu, daß die Bücher sehr teuer waren, sondern sie behinderte auch die Entwicklung der geistigen Kultur Dagestans.

Die ersten Druckereien wurden in den sechziger bis achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts in den Stäben der russischen Armeeeinheiten eröffnet, die in Temir-Xan-Šura (heute Buynaksk), Dešlagar (Sergokala), Čiryurt und Xunzax stationiert waren. In den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts wurden in Port-Petrovsk (heute Machatschkala), Temir-Xan-Šura und Derbent auch einige kleine private Druckereien gegründet. Im Jahre 1901 waren in Dagestan offiziell zehn Druckereien in Betrieb, in denen auf Russisch und in dagestanischen Sprachen mit Hilfe des kyrillischen Alphabetes Dienstdokumente der zaristischen Administration, aber auch Lehrbücher, Bücher, Zeitschriften und Zeitungen gedruckt wurden.[1]

Darüber hinaus entstand zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein eigenes dagestanisches Druckereiwesen, das Schriften auf arabisch, in dagestanischen Sprachen und in Sprachen des nördlichen Kaukasus in arabischer Schrift herausbrachte. Dagestan entwickelte sich so zum Zentrum des Buchdrucks in arabischer Schrift im nordöstlichen Kaukasus.

Einer der Organisatoren und Wegbereiter dieser bemerkenswerten Entwicklung in der Geschichte der Kultur der Völker des nordöstlichen Kaukasus war Muḥammad-Mīrzā b. Muḥammad-ᶜAlī (russ. Mavraev, 1887-1866). Er wurde im Dorf Čox (arab. Čūx), Kreis Gunib (arab. Ġunib) geboren. Sein Vater Muḥammad-ᶜAlī war ein bekannter dagestanischer Gelehrter und galt als Kenner der arabischen Literatur. Er verfaßte einige umfangreiche

[1] A.A. Isaev, "Izdatel'skoe delo", in: A.A. Alixanova (Hg.), *Pečat' Dagestana - Spravočnik*, Machatschkala 1983, S. 28-33.

Werke, darunter die *Fatāwā al-Čūxī* sowie die *Masāʾil wa-aǧwiba* über Fragen der arabischen Grammatik.

Muḥammad-Mīrzā Mavraev studierte bei seinem Vater Arabisch und besuchte dann die in ganz Dagestan bekannte Medrese des Dorfes Sogratl' (arab. Ṭuġūr). Sein Kommilitone Abū-Sufyān b. Ākāy (russ. Akaev) aus dem Dorf Kazanišče (arab. Ġazāniš), der später als Dichter, Aufklärer, Pädagoge und Übersetzer bekannt wurde, machte den Vorschlag, in Dagestan eine Druckerei zu eröffnen. Der Versuch, in Kasan und Orenburg eine Druckereiausrüstung zu bekommen, schlug fehl, und im Jahre 1902 fuhren die beiden nach Baxčisaray, wo Ismail Gasprinskiy seine Druckerei *Tarǧumān* betrieb. Hier eigneten sich die jungen Leute die Technik des Buchdruckes an.

In den Jahren 1902-1904 wurden an der Druckerei von Gasprinskiy in Baxčisaray und bei V.I. Yakubovič in Simferopol' ungefähr 20 Bücher auf arabisch und kumykisch herausgebracht. Zu den arabischen Büchern gehörten Grammatikwerke wie *Šarḥ al-unmūḏaǧ*, *Maǧmūᶜ at-taṣrīf*, und auch die beiden obengenannten Schriften von Muḥammad-Mīrzā's Vater Muḥammad-ᶜAlī sowie die Werke von Muḥammad -Ṭāhir al-Qarāxī. Auf kumykisch erschienen Werke wie *Taǧwīd*, *Ǧuġrāfiya*, *Tārīx al-anbiyāʾ* sowie *Maǧmūᶜ al-ašᶜār al-ᶜaǧamīya* (eine Gedichtsammlung von lokalen Dichtern und Folklore), *Maǧmūᶜ al-manẓūma al-ᶜaǧamīya* (eine Liedersammlung) und *Safīnat an-naǧāt*. Aus den Titelblättern dieser Schriften geht hervor, daß Muḥammad-Mīrzā Mavraev der Herausgeber dieser Werke war; die handschriftlichen Vorlagen für die lithographische Druckausgabe hatten Abū-Sufyān Akaev und Ismāᶜīl Abakarov aus dem Dorf Šulani (Šulānī) angefertigt. Diese Titel sollten in der folgenden Zeit an dagestanischen Druckereien mehrfach neu aufgelegt werden.

Die Einrichtung einer ersten Buchdruckerei für Publikationen in arabischer Schrift in lokalen Sprachen und auf arabisch, wie sie sich Muḥammad-Mīrzā Mavraev und seine Freunde zur Aufgabe gemacht hatten, war keine leichte Angelegenheit. Riḍwān Mavraev (der Onkel von Muḥammad-Mīrzā) reiste nach Tiflis und erwirkte dort vom Statthalter des Zaren im Kaukasus eine schriftliche Genehmigung für die Inbetriebnahme der Druckerei. Die Verwandten von Muḥammad-Mīrzā verkauften etwa 400 Schafe und erwarben mit dem Erlös deutsche Druckbänke in der Türkei sowie ein Haus für die Druckerei in Temir-Xan-Šura. Im Jahre 1903 schließlich wurde in Temir-Xan-Šura die erste dagestanische nationale Dampf-Druckerei (*parovaya tipo-*

*grafiya*) eröffnet. Sie erhielt den Namen *al-Maṭbaᶜa al-islāmīya* ("Die Islamische Druckerei").

Nachdem die anfänglichen technischen Probleme überwunden waren, konnte die Druckerei regelmäßig und mit Gewinn arbeiten. Der tatkräftige und unternehmungsfreudige M. Mavraev stieg in die Gruppe der reichen Leute Dagestans auf; er besaß schließlich Weinplantagen, Konservenfabriken, eine Fabrik für die Produktion von Dolchen, eine lederverarbeitende Fabrik, Lagerräume, Buchläden und ungefähr ein Dutzend große Wohnhäuser, in denen er selbst mit seiner Familie, seinen Bediensteten und Angestellten lebte. Auf diese Weise kam M. Mavraev in weiten Teilen der Bevölkerung Dagestans und des Nordkaukasus zu großem Ansehen.

Im Vorwort zu seinem Verkaufskatalog, den er in den Jahren 1908-1914 unter dem Titel *Fihrist al-kutub* auf arabisch herausgab, erläuterte Mavraev die Ziele, die er mit dem Buchdruck verfolgte:

> "Das Wissen ist der teuerste Schatz eines jeden Volkes, die Beschäftigung mit dem Erwerb des Wissens ist die ehrenvollste Tätigkeit des Menschen, und Bücher sind die Quelle des Wissens. Um das Wissen zu vermehren, die Welt mit Büchern zu bereichern und ihre Verbreitung unter den Menschen zu fördern, habe ich in Temir-Xan-Šura die Islamische Druckerei eröffnet und den Buchdruck aufgebaut. So konnte ich schon viele Bücher herausgeben, die in Dagestan wie auch in anderen Ländern benutzt werden. Um denen zu helfen, die die arabische Sprache nicht beherrschen, habe ich auch die Herausgabe von Büchern in lokalen Sprachen begonnen."

Im Vorwort zu einer anderen Schrift mit dem Titel *Mawlid mandūr* zeigt er sich ebenfalls voller Enthusiasmus:

> "Ich, Muḥammad-Mīrzā, Sohn des Gelehrten Muḥammad-ᶜAlī, Sohn des Gelehrten Muḥammad-Mīrzā, Sohn von Muḥammad-ᶜAlī, dem Sohn von Ḥağğ-ᶜAlī, Sohn von Mawra aus dem Geschlecht von Naxibaši (Naxabašī), aus dem Dorf Čox, befand mich in Baxčisaray, um mich mit der Technik des Buchdruckes vertraut zu machen und Druckbänke zu erwerben. Ich war ganz von der Idee entflammt, in Dagestan den Buchdruck aufzubauen. Damals habe ich mir geschworen: wenn es mir gelingt, eine Druckerei zu eröffnen und den Buchdruck zu organisieren, dann werde ich als erstes tausend Exemplare von *Mawlid mandūr* herausgeben und kostenlos an die Bevölkerung verteilen. Als ich dieses Ziel erreicht und alle Probleme überwunden hatte, habe ich mein Versprechen erfüllt."

Der Buchdruck im vorrevolutionären Dagestan arbeitete gewöhnlich mit dem litographischem Verfahren. Nach der Einrichtung der "Islamischen

Druckerei" wurden seit 1904 auch in der Druckerei *Kaspiy*, die in Port-Petrovsk seit 1871 in kyrillischer Schrift druckte, Werke in den Lokalsprachen und auf arabisch in litographischem Verfahren herausgebracht. Im Jahre 1910 wurde von Ibn-Ḥağar an-Naxabāšī (russ. Ibnuxadžar Naxibašev) aus dem Dorf Čox eine weitere kleine Druckerei (*tipo-litografiya*) in der Siedlung Xasavyurt eröffnet.[2]

Um die Qualität seiner Druckproduktion zu erhöhen, erwarb Muḥammad-Mīrzā Mavraev jedoch auch verschiedene arabische Drucktypen sowie Setzmaschinen und andere Druckeinrichtungen. Zwischen 1908 bis 1909 druckte er über zehn Werke im Setzverfahren, darunter die genannten arabischen *Masāʾil al-Čūxī* seines Vaters sowie die Schriften des berühmten Gelehrten und Aufklärers Ḥasan al-Alqadāri *Diwān al-mamnūn* und *Ğirāb al-mamnūn*. Die dagestanischen Leser waren jedoch an die jahrhundertealte Handschriftentradition ihrer Vorfahren gewöhnt[3] und kauften lieber Bücher, die als Lithographien in kalligraphischem dagestanischem *nasx* gedruckt worden waren. Die im Setzverfahren produzierten Bücher fanden deshalb zunächst keine weite Verbreitung.

Die künstlerische Qualität der im Steindruckverfahren hergestellten Bücher hing natürlich von der Meisterschaft der Kopisten ab. Mavraev gelang es, die besten Kalligraphen aus Dagestan anzuwerben. Dazu zählte Ġāzī-Muḥammad al-ʿŪrī aus Urib. Am Ende des *Tafsīr al-Qurʾān*, der 1915 in der "Islamischen Druckerei" herausgebracht wurde, schrieb Ġāzī-Muḥammad über sich selbst:

> "Ich habe alle Kräfte aufgewandt, um (den Korankommentar) in schöner Weise herauszugeben. (...) Zwölf Jahre lang habe ich in der Typographie gearbeitet, und in dieser Zeit ist die Tinte an meiner Feder nie getrocknet, und die Feder ist nie weit von meiner Hand gewichen".

In der Druckerei von Mavraev arbeiteten noch andere berühmte dagestanische Kalligraphen, wie ʿAbdallaṭīf al-Ġamāmī aus dem Dorf Nakitl', Kātib Ḥasan al-Ġazānišī sowie Dāwūd-Ḥāğğī al-Urārī. Dank ihres Könnens zeich-

---

2 A.A. Isaev, "Magomedmirza Mavraev i drugie pervopečatniki Dagestana", in: *Sovetskiy Dagestan* (Machatschkala), 1991, No. 4, S. 14-22.

3 M.S. Saidov, "Vozniknovenie pis'mennosti u avarcev", in: *Yazïki Dagestana*, vïpusk I, Machatschkala 1948, S. 136-142; A.A. Isaev, "O formirovanii i razvitii pis'mennosti narodov Dagestana", in: *Sociologičeskiy sbornik*, vïpusk I, Machatschkala 1970, S. 173-232.

neten sich die in der "Islamischen Druckerei" hergestellten Bücher durch hohe Professionalität sowie künstlerische Sorgfalt und Genauigkeit aus.

Für die Dagestaner Druckhäuser war charakteristisch, daß ihre Besitzer als Herausgeber fungierten und den Verkauf ihrer Bücher selbst regelten. Auch Muḥammad-Mīrzā Mavraev führte alle diese Tätigkeiten mit dem ihm eigenen Eifer aus. Im Vorfeld stellte er jeweils Prognosen auf, wie groß die Nachfrage nach diesem oder jenem dagestanischen oder nicht dagestanischen Autor sein könnte. Dank seines wohlüberlegten Vorgehens gelang es ihm, nicht nur die literarischen und wissenschaftlichen Werke zahlreicher dagestanischer Poeten, Autoren und Gelehrter zu veröffentlichen, sondern auch herausragende Werke aus dem geistigen Leben der Völker anderer orientalischer Länder zu verbreiten.

Ein anderes charakteristisches Merkmal des Druckwesens im multinationalen Dagestan war die Mehrsprachigkeit in der Buchproduktion. In der "Islamischen Druckerei" und anderen Druckereien erschienen Bücher auf awarisch, darginisch, kumykisch, lakisch, lesgisch, arabisch, aserbaidschanisch, balkarisch, karačaevisch, ossetisch, russisch und tschetschenisch. Nicht selten wurde ein und dasselbe Buch in mehreren Sprachen herausgebracht. Hierzu gehörten auch Übersetzungswörterbücher mit vier, fünf, sechs oder sogar sieben Sprachen, beispielsweise das *Sullam al-lisān* von Abū-Sufyān Akaev ("Die Leiter der Sprache", ein Wörterbuch der arabischen, awarischen, kumykischen und russischen Sprache, zweimal herausgegeben 1908 und 1914), *Xamsat alsina* ("Fünf Sprachen", ein Wörterbuch des Arabischen, Kumykischen, Awarischen, Russischen und Tschetschenischen, herausgegeben 1911) und *Sabʿat alsina* ("Sieben Sprachen", Arabisch, Kumykisch, Awarisch, Russisch, Tschetschenisch, Lakisch und Darginisch, 1928). Diese vielsprachigen Wörterbücher in kleinem Format (13 x 17 cm) waren nach grammatischen und thematischen Gesichtpunkten zusammengestellt worden; sie bestehen aus zwanzig thematischen Einheiten, in denen das lexikalische Material nach Wortarten und grammatischen Formen geordnet ist, teilweise auch nach Wortfeldern: Bezeichnungen von Naturphänomenen, von Teilen des menschlichen Körpers, von Arbeitsgeräten usw. Die Wörterbücher enthalten bis zu 1500 der am meisten gebräuchlichen Wörter und Ausdrücke. Wer eine der in diesen Wörterbüchern enthaltenen Sprachen kannte und die arabische Schrift beherrschte, konnte sich selbständig ein Minimum der notwendigsten Ausdrücke einer jeden anderen darin ent-

haltenen Sprache aneignen. Deshalb wurden diese "Sprachleitern" mehrfach herausgegeben und erfreuten sich großer Beliebtheit in Daghestan, wo es eben keine gemeinsame Sprache zur internationalen Verständigung aller Völker gab.

Im Rahmen von archäographischen Expeditionen und Archivarbeiten in Privatbibliotheken Dagestans wie auch in den Archiven und Bibliotheken in Moskau, Sankt Petersburg und anderen Städten konnten insgesamt 459 Bücher gefunden werden, die bis 1917 in den Sprachen der Völker Dagestans (zumeist in arabischer Schrift) veröffentlicht worden waren. In der Islamischen Druckerei von Mavraev wurden 306 Bücher herausgegeben; in der Druckerei *Kaspiy* von A.M. Mixaylov in Port-Petrovsk sowie in Druckhäusern von Baku, Baxčisaray, Kairo, Leipzig, Petersburg, Simferopol' und Istanbul waren es ingesamt 59 Werke.

In sprachlicher Hinsicht teilen sich diese Werke folgendermaßen auf: Auf awarisch wurden 90, auf darginisch 34, auf kumykisch 152, auf lakisch 34 Bücher und in zwei oder mehr Sprachen Daghestans 27 Bücher herausgebracht. Auf adygeisch, balkarisch und ossetisch erschienen jeweils ein Buch, auf aserbaidschanisch und tscherkessisch jeweils zwei, auf kabardinisch 6 und auf tschetschenisch 15 Werke.

Besonders großen Raum nahmen in der Produktion der "Islamischen Druckerei" arabische Werke von dagestanischen wie auch von nicht dagestanischen Schriftstellern ein. Von den 99 Büchern, die Mavraevs *Fihrist al-kutub* von 1908 enthält, sind 54 auf arabisch, 10 auf awarisch, 12 auf kumykisch, 3 auf darginisch, sowie eins auf lakisch gedruckt worden, während 19 sowohl auf arabisch, awarisch und kumykisch herausgebracht wurden. Im Katalog von 1914 sind insgesamt 254 Ausgaben der "Islamischen Druckerei" verzeichnet, darunter 102 auf arabisch.

Mavraev vertrieb jedoch nicht nur Bücher aus eigener Produktion. In dem bereits genannten Katalog von 1914 sind insgeamt 1095 Titel verzeichnet. Davon entstammen nur 254 der eigenen "Islamischen Druckerei", während die übrigen arabischen Titel in Baku, Baxčisaray, Ägypten, der Türkei und anderswo gedruckt worden waren. Im großen und ganzen handelte es sich dabei um Koranausgaben, Traktate zum islamischen Recht, Lehr- und Wörterbücher sowie literarische Werke verschiedener orientalischer Schriftsteller.

Die Werke in den lokalen dagestanischen Sprachen, die in der "Islamischen Druckerei" herausgebracht wurden, hatten zumeist eine Auflage von etwa 1500 bis 2000 Exemplaren. Viele Werke dagestanischer und nicht dagestanischer Autoren wurden jedoch mehrfach aufgelegt.[4]

Die bis 1917 in den dagestanischen Regionalsprachen herausgebrachten Bücher weisen eine beachtliche thematische Vielfalt auf: neben einer großen Anzahl geistig-religiöser Werke finden sich zahlreiche Lehrbücher und Schriften zu Mathematik, Ethik, Grammatik, Geographie und Geschichte, Bücher zum Lesenlernen (arab. *alifbā*, russ. *bukvar'*), zwei- oder mehrsprachige Wörterbücher, verschiedene Kalender, medizinische Nachschlagewerke, literarische Werke (Prosa, Poesie und dagestanische Folklore), Erzählungen über historische Persönlichkeiten, Abhandlungen dagestanischer Gelehrter zur Geschichte Dagestans, über Astronomie und Philologie sowie vieles andere mehr. In den dagestanischen Druckereien wurden zudem verschiedene Zeitungen, Journale und Flugblätter auf arabisch und in den Lokalsprachen verlegt.

Die "Islamische Druckerei" veröffentlichte auch Übersetzungen in dagestanische Sprachen. Unter den 152 auf kumykisch (in arabischer Schrift) erschienenen Titel finden sich beispielsweise 53 Übersetzungen aus dem Arabischen, Aserbaidschanischen oder Tatarischen. Dazu gehören beispielsweise die Erzählungen *Ṭāhir wa-Zuhra* und *Laylā wa-Maǧnūn*.

Mavraev maß auch der Veröffentlichung literarischer und folkloristischer Werke in Regionalsprachen großen Wert bei. Auf kumykisch wurden die von Abū-Sufyān Akaev zuammengestellten Gedichtbände *Maǧmūᶜ al-aškᶜār al-ᶜaǧamīya* (1903, 1912) und *Maǧmūᶜ al-manẓūmāt al-ᶜaǧamīya* (1903, 1907, 1914) herausgebracht; ebenfalls auf kumykisch erschienen die Novellen von Nuxay Batïrmurzaev. Auf awarisch wurde der Gedichtsammelband von ᶜAbdallāh-Ḥāǧǧī aus Čox *Xulāṣat al-mawāᶜiẓ* (1908, 1913, 1917) veröffentlicht. Auf darginisch brachte man *Taġrīb as-sālikīn ilā maṭlab rabb al-ᶜālamīn* (1913) heraus, eine Sammlung der Poesie von ᶜAbdallāh-Ḥāǧǧī aus Uraxi (Ḥurāqī). Eine weitere Gedichtsammlung, *Maǧmūᶜ al-aškᶜār* von Mallāmuḥammad aus dem Dorf Balxar (Balqār), erschien 1912 auf lakisch.

---

[4] Über die von Mavraev publizierten Schriften im einzelnen siehe A.A. Isaev (Hg.), *Katalog pečatnïx knig i publikaciy na yazïkax narodov Dagestana (dorevolyucionnïy period)*, Machatschkala 1989.

Einen wichtigen Platz nahmen auch die dem Leben und den Taten des Propheten Muḥammad gewidmet *mawlids* ein, die als Gesangsvorlage dienten. Die "Islamische Druckerei" verlegte in den Jahren 1904 bis 1917 eine Reihe dieser Lobgesänge wie *Mawlid saġīr*, *Mawlid kabīr*, *Mawlid šarīf* und *Umm al-mawālid* gleich mehrfach.

Das "traditionelle" dagestanische Bildungssystem begann am Ende des 19. Jahrhunderts ins Wanken zu geraten. Es meldeten sich immer mehr Vertreter der Aufklärung zu Wort, die in der Ausbildung und Erziehung der heranwachsenden Generation die wichtigste Vorausetzung für die Entwicklung der nationalen Kultur und den gesellschaftlichen Fortschritt sahen. In Zeitungen und Büchern, die in der "Islamischen Druckerei" herausgebracht wurden, riefen sie ihre Landsleute dazu auf, sich mit den Errungenschaften der Technik, der Wissenschaften und der Kultur des russischen Volkes und anderer Völker vertraut zu machen. Sie führten allgemeinbildende Themen in den Unterricht der religiösen Schulen ein; außerdem eröffneten einige von ihnen sogenannte "Neumethodische Schulen" (*novometodnïe školï*), in denen in lokalen Sprachen unterrichtet wurde. Zu diesem Zwecke verfaßte man auch Lehrbücher in den jeweiligen Muttersprachen.

Um sich mit den neuen Ausbildungsmethoden vertraut zu machen, reiste Abū-Sufyān Akaev im Jahre 1900 gemeinsam mit Mavraev nach Kasan, Orenburg und Qarġalï. Sie trafen sich dort mit Lehrern und Gelehrten, ließen sich deren neue Methoden erläutern und brachten eine Reihe von Lehrbüchern mit nach Hause.

Nach der Rückkehr in die Heimat eröffnete Akaev in Nižnoe Kazanišče eine Schule, in der die neue Methode angewandt wurden. Er unterrichtete dort etwa hundert Kinder auf kumykisch und bildete auch eine Reihe von Lehrern nach der neuen Lehrmethode aus.[5] Darüber hinaus verfaßte er eine Reihe von Lehrbüchern, die an der "Islamischen Druckerei" in den Jahren 1903 bis 1913 herausgebracht wurden, u.a. *Ğuġrāfīyā* zur Geographie, *ʿIlm-i ḥisāb* zur Mathematik, ferner Werke zu Orthoepie und Rezitation des Koran (*Ulu täğvīd /Keče täğvīd*), ein *Qullïq kitābï* zur Ethik sowie *Iršād aṣ-ṣibyān* mit Anweisungen für Lehrer, wie Kindern das Lesen und Schreiben beizubringen sei. ʿAbdalḥalīm aus dem Dorf Džengutay (Ğungūt) verfaßte unter

[5] "Avtobiografiya Abusufyana Akaeva" [eine Übersetzung aus dem Aserbaidschanischen ins Russische von G.M.-R. Orazaev], in: *Literaturnoe i naučnoe nasledie Abusufyana Akaeva*, Machatschkala 1992, S. 128.

dem Titel *Mäktäb öcen tïnïč äliflär* ein Lesebuch in kumykischer Sprache, das er 1913, 1914 und 1915 an der "Islamischen Druckerei" veröffentlichte.

Die "Islamische Druckerei" verlegte auch Lehrmittel in anderen Sprachen. Muḥammad al-Aqṭāšī veröffentlichte dort beispielsweise im Jahre 1912 den *Sullam aṣ-ṣibyān* ("Die Leiter der Knaben"), ein Lehrbuch mit dreißig Lektionen, das die Lese- und Schreibfähigkeit vermitteln sollte. Der methodische Teil des Buches war gleichzeitig in Kumykisch, Awarisch und Tschetschenisch abgefaßt. Sirāǧaddīn aus Obod schuf unter dem Titel *Kitāb taᶜlīm qawāᶜid al-lisān* (1907) ein Lehrbuch für das autodidaktische Erlernen des Awarischen, Kumykischen und Russischen. Der erklärende Teil dieses Buches ist in Arabisch gehalten, während das lexikalische Material auf awarisch, kumykisch und russisch vorgestellt wird.

Viel Aufmerksamkeit widmete die "Islamische Druckerei" auch der Herstellung von Kalendern, die den Muslimen bei der Erfüllung ihrer rituellen Pflichten so wichtig sind. Abū-Sufyān Akaev schuf mehrere solcher Werke, beispielsweise das *Yöz yïllïq tïnïč ruznamä* ("Friedlicher Kalender für hundert Jahre", 1904, 1910) und *Un ike yïllïq tïnïč ruznamä* ("Friedlicher Kalender für 12 Jahre", 1913, 1915). Im Jahre 1912 gab man auf awarisch, kumykisch, und lakisch einen Kalender mit dem Titel *Betmägän tïnïč ruznamä* heraus ("Ewiger friedlicher Kalender").[6]

In diesen Kalendern, besonders in *Yöz yïllïq tïnïč ruznamä*, wurden elementare Kenntnisse in Astrologie, Naturwissenschaft, Geographie, Geschichte, Mathematik und Metrik vermittelt, aber auch Informationen über das Leben der Bergvölker, über Aspekte ihrer Kultur und ihrer nationalen Bildung. Es wurden zudem Ratschläge und praktische Empfehlungen bezüglich des Obstanbaus, der Landwirtschaft, der Bienenzucht und ähnlichem gegeben. Außerdem wurden in den Kalendern Auzüge aus literarischen Werken dagestanischer und anderer Autoren veröffentlicht.

Zu den Verdiensten der "Islamischen Druckerei" gehört ebenfalls, daß sie einige Werke dagestanischer Gelehrter zu Heimatgeschichte, Philologie, Medizin, Astronomie und anderen Wissenschaften in lokalen Sprachen und auf arabisch herausbrachte. So erschien dort im Jahre 1910 mit einer Auflage von 800 Exemplaren ein lakisches Werk ᶜAlī Kayaevs mit dem Titel *al-*

[6] Zur Darstellung dieser turksprachigen Titel wurde bei der Übersetzung eine tatarische Form gewählt, die allerdings von einer aserbaidschanischen Variante nur leicht abweichen dürfte (Anm. d. Übers.).

*Ḥikāyat al-māḍiya bi-lisān ġāzīġumūq* ("Erzählung aus der Vergangenheit in lakischer Sprache"). Dieses Werk rief eine für damalige Verhältnisse beachtliche Reaktion in der Bevölkerung hervor. Der Autor betont darin, daß es für die patriotische Erziehung der Jugend von großer Bedeutung sei, sich in der eigenen Heimatgeschichte gut auszukennen. Gleichzeitig aber erklärt er, daß viele der in Literatur und mündlicher Überlieferung kursierenden Legenden über historische Ereignisse und Persönlichkeiten unzutreffend seien. Mit viel Akribie sammelt und ordnet er umfangreiches Material über die militärisch-politischen und diplomatischen Aktivitäten der dagestanischen Herrscher und ihre Machtkämpfe. Dabei schildert er den heldenhaften Kampf der Bevölkerung Dagestans für ihre Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber den zahlreichen fremdländischen Eroberern (von dem ersten Auftreten der Araber in Dagestan im 7. Jahrhundert bis zum Ende des 19. Jahrhunderts).

Solche historischen Arbeiten in lokalen Sprachen waren für die Bevölkerung des Nordkaukasus, deren große Mehrheit des Arabischen nicht mächtig war, sehr bedeutsam, und so erfreuten sie sich einer großen Popularität. Als äußerst vielseitiger Gelehrter beschäftigte sich ʿAlī Kayaev nicht nur mit Geschichte, Philosophie, Lexikographie, islamischem Recht und Wissenschaftsgeschichte, sondern war auch mit Fragen der Astronomie vertraut. Dies bezeugt ein Werk mit dem Titel *Hayʾa ǧadīda bi-lisān ġāzīġumūq*, das Kayaev 1913 in der "Islamischen Druckerei" mit einer Auflage von 2000 Exemplaren auf lakisch herausbrachte. Es gründete auf zahlreichen astronomischen Erkenntnissen, die der Gelehrte arabischen und russischen Nachschlagewerken entnahm. In populärer und leicht verständlicher Weise wird in dreizehn Kapiteln elementares Wissen über Erde, Sonne, Mond, Planeten, Sterne, Meteoriten sowie über Sonnen- und Mondfinsternisse vermittelt. Spezielle Tabellen und Schemata bieten zudem Informationen über die Abstände der Planeten von der Sonne sowie über ihre jeweilige Größe im Vergleich zur Erde. Derartige Informationen über Astrologie, Geographie und andere Wissenschaften verbreitete ʿAlī Kayaev auch in der arabischsprachigen Zeitung *Ǧarīdat Dāġistān*, die Muḥammad-Mīrzā Mavraev an der "Islamischen Druckerei" von Januar 1913-Februar 1919 herausgab.[7]

[7] A.A. Isaev, "Pečatnïe knigi Ali Kayaeva", in: *Ilči*, 2. September 1994 (in lakischer Sprache). Offizieller Redakteur dieser Zeitung war Badawī Saidov, der die Gouvernementskanzlei der *dagestanischen oblast'* leitete; der Großteil der technischen Arbeiten einschließlich der Übersetzungen ins Arabische wurde jedoch von ʿAlī Kayaev durchgeführt.

Die Verbreitung medizinischer Werke auf arabisch und in dagestanischen Sprachen machte sich die "Islamische Druckerei" ebenfalls zur Aufgabe.[8] Abū-Sufyān brachte ein kleines medizinisches Nachschlagewerk mit dem Titel *Ḥāḍir darmān* ("Bereitgestelltes Medikament") in zwei Auflagen auf kumykisch heraus. Im Vorwort dazu heißt es:

> "In diesem Buch beschreibe ich Heilmittel für die häufigsten Krankheiten in der Bevölkerung. Für die meisten Heilmittel gibt es in unserer [d.h. in der kumykischen] Sprache keine Bezeichnungen. Um den Kauf dieser Medikamente in den Apotheken zu erleichtern, habe ich die Bezeichnungen der meisten Heilmittel deshalb sowohl auf russisch als auch auf kumykisch wiedergegeben."

In klarer und einfacher Sprache werden hier elementare Kenntnisse über Pharmakologie sowie über die Anwendung von medizinischen Fertigprodukten gegeben. Ferner beschreibt der Autor, wie man aus pflanzlichen oder tierischen Stoffen Mittel herstellt, mit denen Blutungen, Verbrennungen, Erfrierungen, Vergiftungen, Krämpfe, Sonnenstiche, Wunden sowie Tuberkolose behandelt werden können.

Ein anderes Buch, *Umm al-fasād* ("Die Mutter der Verderbtheit"), das die "Islamische Druckerei" im Jahre 1912 publizierte, handelt vom Alkohol. Der Autor, Ǧamāladdīn b. Ša'bān, beschreibt darin die verderbliche Wirkung des Alkohols auf die Gesundheit der Trinker und ihrer Kinder. Darüber hinaus stellt er den zersetzenden Einfluß des Alkoholismus in vielen Sphären des familiären, moralisch-ethischen und geistigen Lebens der Gesellschaft dar. Broschüren ähnlichen Inhalts wurden auf awarisch, darginisch, lakisch und arabisch sowohl von der "Islamischen Druckerei" Mavraevs wie auch von anderen Druckereien Dagestans veröffentlicht.

Außerdem verlegte die "Islamische Druckerei" arabische Übersetzungen von populärwissenschaftlichen Werken einiger russischer Mediziner. Ḥasan Guzunov übersetzte 1908 eine russische Broschüre mit dem Titel "Zeugnisse über die Syphilis, oder über die Französische Krankheit, die in der Medizinwissenschaft unter der Bezeichnung 'Venerische Krankheit' bekannt ist" (*Svedeniya o sifilise ili o francuzskoy bolezni...*). Ein Jahr später erschien *Maraḍ al-waba' - Xolera* ("Die Seuche Cholera"), eine Übersetzung von Badawī Saidov.

---

[8] A.A. Isaev, "Istočniki po istorii razvitiya medicinskix znaniy v Dagestane v XVIII-XX vv.", in: *Istočnikovedenie srednevekovogo Dagestana*, Machatschkala 1986, S. 68-87.

Ein bedeutender Anteil der publizierten Werke war religiösen oder religionsrechtlichen Inhalts. Wie für alle Muslime war auch für die Dagestaner der Koran das wichtigste Buch. Im Jahre 1913 brachte Mavraev den Koran mit 682 Seiten in großem Format (25 x 35 cm) als Lithographie heraus. Die kalligraphische und künstlerische Ausführung dieses Werkes übernahm der dagestanische Meister Ġāzī-Muḥammad aus Urib. Auch brachte man von Zeit zu Zeit einige Suren des Korans in Übersetzungen heraus. Die "Islamische Druckerei" veröffentlichte 1913 zwei wörtlich ins Awarische übertragene Suren: *Tarǧama ǧuzʾ al-Kahf* und *Tarǧama ǧuzʾ ʿAmma*. Insgesamt wurden 55 der am meisten verwendeten Suren des Koran ins Awarische und in andere Sprachen der Völker Dagestans übersetzt. Gleichzeitig erschienen auch Kommentare zu diesen Suren, insbesondere auf lakisch und kumykisch.

In der "Islamischen Druckerei" wurden zudem Werke zu Fragen der islamischen Glaubenslehre, des islamischen Rechts und des moralisch-ethischen Lebenswandels der Muslime gedruckt. Andere Bücher waren der Lebensbeschreibung von Propheten, insbesondere des Propheten Muḥammad, wie auch dem Leben seiner Gefährten und Verwandten gewidmet. Darüber hinaus erschienen Erzählungen und Novellen über historische Ereignisse und sowie über die Schlachten, die unter Leitung Muḥammads und seiner Genossen gegen die Feinde des Islams geführt worden waren.

Die "Islamische Druckerei" von Mavraev spielte somit eine herausragende Rolle im geistigen Leben Dagestans und des Nordkaukasus. Trotz ihrer nur fünfzehnjährigen Tätigkeit (1903-1918) konnte sie eine beträchtliche Anzahl von Werken dagestanischer und nicht dagestanischer Autoren veröffentlichen.

Nach der Etablierung der Sowjetmacht in Dagestan wurden die bestehenden Druckereien nationalisiert. Das traf die "Islamische Druckerei" von Mavraev in Temir-Xan-Šura, die *Russkaya tipografiya* von V.S. Sokorin, die Druckereien *Dagestan* von G.A. Zorin sowie *Kaspiy* von A.M. Mixaylov in Port-Petrovsk.

Zu Beginn der zwanziger Jahre wurde in Maxačkala eine neue Druckerei eingerichtet. Der Volkskommissar für Aufklärung in Dagestan A.A. Taxo-Godi schätzte die umfangreiche Bildung und die geschäftlichen Fähigkeiten von Muḥammad-Mīrzā Mavraev hoch ein und ernannte ihn zunächst zum Leiter der Produktionsabteilung des "Dagestanischen Staatlichen Verlags-

hauses" (*Dagestanskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo*) und später zum Verlagsdirektor.

Im Jahre 1929 wurde Mavraev jedoch gezwungen, Dagestan zu verlassen und sich in Kasachstan anzusiedeln. Er starb 1966 im Alter von 86 Jahren in der Stadt Akmolinsk.

Einige literarische Werke, Wörterbücher und historische Schriften dagestanischer Gelehrter, die in den Jahren 1903-1917 von Mavraev und anderen veröffentlicht worden waren, erfuhren in den Jahren 1922 bis 1928 eine Neuauflage in dagestanischen Druckhäusern. Der danach vorgenommene Wechsel zum lateinischen und später zum kyrillischen Alphabet unterbrach jedoch alle literarischen Traditionen der Völker Dagestans, die mit der arabischen Schrift verbunden waren.

Im Zusammenhang mit dem Prozeß der Re-Islamisierung läßt sich heute eine Renaissance des kulturellen Erbes in Dagestan beobachten. Im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen dabei insbesondere die Druckwerke der "Islamischen Druckerei" von Mavraev und anderer Druckhäuser aus der Zeit vor der Revolution. So konnte beispielsweise das umfangreiche vierbändige Werk *Šarḥ al-Maḥallī* über die Glaubenslehre des Islam und das islamische Recht wie auch der *Muxtaṣar* von ᶜAlī aus Ġāzīġumūq in arabischer Sprache neu aufgelegt werden. Auf awarisch erschienen *Umm al-bayān* von ᶜAbdallāh Ḥāǧǧī aus Čox und *Bustān Awāristān* von Sirāǧaddīn aus Oboda. Auf darginisch brachte man *Bustān Zudaqār* heraus; auf kumykisch erschienen *ᶜAǧam maḥallī* von Šixammadqāḍī aus Ėrpeli (Irpīlī) sowie *Safīnat an-naǧāt* und *Duᶜāᵓ maǧmūᶜa* von Abū-Sufyān aus Kazanišče. Neben Koransuren auf awarisch und kumykisch sowie *mawlids* erschien auch ein Werk mit dem Titel *Rukn al-Islām* von Ḥasan aus Kazanišče.

Auch einige Lehrmittel wurden neu herausgegeben, darunter *Šarḥ al-unmūḏaǧ* über arabische Grammatik, *Qullïq kitabï* von Abū-Sufyān Akaev auf kumykisch über Ethik und das fünfsprachige Wörterbuch *Xamsat alsina*. Ebenfalls neu aufgelegt wurden Gedichtbände wie das awarische *Xulāṣat al-mawāᶜiẓ* von ᶜAbdallāh-Ḥāǧǧī aus Čox und das darginische *Taġrīb as-sālikīn* von ᶜAbdallāh-Ḥāǧǧī aus Uraxi.

Um der mehrheitlich der arabischen Schrift nicht kundigen Bevölkerung Dagestans den Zugang zur älteren Literatur zu ermöglichen, wurden in den letzten Jahren einige Werke, die einst in der "Islamischen Druckerei" veröf-

fentlicht worden waren, in kyrillischer Transliteration herausgebracht. So hat G.M.-R. Orazaev in dem Sammelband *Payxamarnï ëlu bulan* auf kumykischer Sprache zahlreiche Werke von Abū-Sufyān Akaev zusammengestellt. In insgesamt 12 Nummern der Zeitung *Zaman* ("Zeit") wurde das poetische Werk *Taġrīb as-sālikīn* von ᶜAbdallāh-Ḥāǧǧī aus Uraxī auf darginisch neu veröffentlicht. In derselben Zeitung erschien auch die Gedichtsammlung *Rawḍ al-axbār* von Muḥammad b. ᶜAbdalᶜazīz aus Xadžalmaxi. Das dem Propheten Muḥammad gewidmete Gedicht *Amintaza* sowie die Novelle *Ṭāhir wa-Zuhrā* veröffentlichten die Zeitungen *Gulduli* ("Freundschaft") und *Tangčolpan* ("Morgenstern") auf awarisch und kumykisch. Der Koran wurde vollständig auf awarisch und kumykisch in den Zeitungen *Zorxyab* ("Regenbogen"), "Freundschaft" und "Morgenstern", wie auch in eigenständigen Ausgaben neu herausgebracht. Auf lesgisch wird er derzeit in der Zeitschrift *Samur* veröffentlicht.

Angesichts des wachsenden nationalen Selbstbewußtseins der Bevölkerung mißt die Regierung Dagestans dem Erhalt und der Entwicklung des historisch-kulturellen Erbes der Völker Dagestans große Bedeutung bei. Die dagestanische Abteilung des "Kulturfonds der Russischen Föderation" (*Rossiyskiy fond kul'turï*) hat mittlerweile einen Preis eingerichtet, der alle zwei Jahre zu Ehren der Träger der geistigen Kultur und Kunst im vorrevolutionären Dagestan – darunter auch zu Ehren von Muḥammad-Mīrzā Mavraev – verliehen wird.

# VENERATION OF HOLY SITES OF THE MID-SÏRDAR'YA VALLEY: CONTINUITY AND TRANSFORMATION

by

Aširbek K. MUMINOV, Tashkent

Some scholars maintain the opinion that Islam never exerted a serious influence on the nomad population of Turkestan. According to them, Kazakh Muslims, unlike their coreligionists in central parts of the Muslim world, have neither been consistent in following the Muslim ritual practice, nor had they a clear idea about Muslim theology and jurisprudence. This stereotype resulted in underestimating the character of regional Islam in Turkestan and led to a paucity of knowledge about the specific religious attitudes of the Kazakh people.

This paper is based on legends of saints and holy sites which are widely spread in the mid-Sïrdar'ya area. They were written down by the author during expeditions in 1991-1995.

Similar to these legends are written sources which possess certain sacred meaning for the local Muslims. One of these is the *Qiṣṣa-i Šāh Ǧarīr* (also called *Qiṣṣa-i Safīd Būlān*) of Šāh Ḥakīm Xāliṣ, who is well known in the Namangan district (*oblast'*) of Uzbekistan.[1] Another, the *Nasabnāma-i Maulānā Ṣafiyaddīn Ūrūng Qūylāqī* (who is reported to have lived in the 13th century) was composed in the village of Urung Quylaq (*Žana Korganskiy rayon, Kzïl-Ordïnskaya oblast'*). It is popular among the population of South Kazakhstan, and there are various written versions of it dating to the 18th and early 19th centuries.[2] Another work, the *Risāla-i Ṣadraddīn Šayx*, probably also goes back to the 19th century. It is known in only one copy.[3]

---

1 Šoh Hakīm Xolis, *Safed Bulon qissasi*, Tashkent 1994.

2 Safi ad-din Orïn Qoylaqï, *Nasab-nama* [facsimile and transcription prepared by A.Q. Muminov and Z.Z. Žandarbekov], Turkistan 1992; Devin DeWeese, "Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan", in: Denis Sinor (ed.), *Aspects of Altaic Civilization* III, Bloomington 1990, pp. 1-19. A.Q. Muminov, Z.Z. Žandarbekov, "Yassaviya ta'limoti vuğudga kelgan muhit haqida yangi muhim manba", in: *Šarqšunoslik* No.5, Tashkent 1994, pp. 82-88.

3 This manuscript (a scroll) of *Risāla-i Ṣadraddīn Šayx* belongs to the resident of Turkestan Polad Xwāğa Mamanov. Its dating is unknown (probably it was written down in the 19th century).

This sacred tradition of written sources and holy sites is perceived by the local population as their "true" Islam. Despite the fact that we are speaking about legends, they nevertheless can provide us with some data on the history of the holy sites in Turkestan. To this purpose, the various versions have to be compared, and other works on Islamic history have to be consulted.

We will concentrate on three areas of South Kazakhstan, the *Kzïl-Ordïnskaya, Yužno-Kazaxstanskaya* and *Žambïlskaya oblast'*. These regions were chosen for two reasons. First, the South of Kazakhstan has always been the Muslim centre of the country where most of its holy sites are situated. Second, several holy sites in other regions are genetically linked with the ones in the south. In total, over 100 of the most popular and revered places have been investigated. The vast majority of the sites are tombs of prominent Muslim personalities. These persons can be divided into the following groups:

1) Biblical and Qurʾānic characters, like Idrīs, Nūḥ, Xiḍr, Ibrāhīm, Iskandar Ḏū-l-Qarnayn, ʿĪsā, Maryam, Yūšaʿ, and Xiḍr's father Ital Baba;
2) Muḥammad's companions (*aṣḥāb*), e.g. Saʿd b. Abī-Waqqāṣ, ʿUkkāša b. Miḥṣan al-Asadī, Šāh-i Mardān ʿAlī, Salmān al-Fārisī;
3) the "Bābids", e.g. Isḥāq Bāb, ʿAbdalʿazīz Bāb, Bāb-i ʿArab, Qarġa Bāb, ʿAbdalğalīl Bāb;
4) the "Yasavīs", Aḥmad Yasavī and his relatives: Ibrāhīm Šayx, Qarašaš Ana, Gauhar Ana, ʿAlī Xwāğa Ata, Ṣūfī Muḥammad Dānišmand, and others;
5) eponyms of clans and tribes inhabiting this area, as Domalaq Ana, Baydibek Ata, Žezbike, Bura Ata, Qorqït Ata, Qïlïštï Ata, and others;
6) the "new generation": Appaq Išān, Ay Xwāğa Išān, Nūḥ Šayx, and others.

Most of these holy sites are situated near springs, deep wells, forests, high hills, or mountains. This shows that they were linked with ancient cults. Every holy site has its own tradition of legends and histories. They tell about the saint's biography, his deeds, the miracles he performed during his lifetime, the magic powers of the holy site, and the rules that have to be observed during the *ziyārat*. Different, sometimes contradictory variants of these sacred legends are related orally. Fragments of them were included into written histories of towns and into family histories of descendants of the saints (Xwāğas).

The south Kazakhstan traditions differ in many points from the ones of the central part of the Muslim world. This concerns the localization and interpretation of certain Qurʾānic subjects, certain aspects of the spread of Islam

in Central Asia, and the role some historic personalities played in this process.

The Muslim conquest of Māwarā'annahr was accompanied by the competition between the troops of southern Arabs (the Yamanīs, Qaḥṭān and Kalb) and northern Arabs (ᶜAdnān, Muḍar, Qays). Already before Khorasan fell under the rule of the Yamanīs in 704, the Arabs had successfully raided Khorezm, Soghd and Samarkand, had captured towns and collected tribute.[4] Some of these raids turned into full-scale conquests. For instance, the Qaḥṭānī Khorasan Governor al-Muhallab b. Abī Ṣufra al-Azdī (697-702) captured the Soghdian town of Kaš (today Šaxrisabz) in 80/699-700 and subsequently stayed in Māwarā'annahr for two years.[5] However, after the appointment of the ᶜAdnānī Qutayba b. Muslim al-Bāhilī (704-715) as Khorasan Governor, the situation changed drastically. The ᶜAdnānīs took the initiative and successfully completed the conquest of Māwarā'annahr. These events, of course, produced a negative impression on the Yamanīs. They are rendered by al-Kumayt b. Zayd (679-743) in his remarkable anti-Qaḥṭānī *qaṣīda al-Muḍahhaba*:

> "Samarkand used to be a Yamanī land,
> and now the Muḍarīs consider it Qaysī."[6]

Meanwhile, a special "Southern Arabian" or "Qaḥṭānī" tradition was being formed in the main centres of the Qaḥṭānī tribal unity. Probably, the concurrence between the Muhallabīs and the Bāhilīs in Māwarā'annahr introduced into this tradition the legends telling that "the Soghdian land" or "Soġd", and "the Samarkand land" or "Samarqand" had already been conquered by the pre-Islamic Ḥimyarī kings (ruled over South Arabia in the 2nd century B.C. until the 6th century A.D.).[7]

Since that time, the influence caused by Qaḥṭānī culture started being comprehended in the tradition and literature. Gradually, legends about Ḥimyarī raids against Māwarā'annahr were regarded as something that had really happened. Thus, a story ascending to aš-Šaᶜbī (died in 721) tells that a Yamanī translated an ancient inscription on the Samarkand gates for Qutayba

---

4 *Istoriya at-Tabari — Izbrannïe otrïvki*, per. s arabskogo V.I. Belyaeva, dopolneniya k perevodu O.G. Bol'šakova i A.B. Xalidova, Tashkent 1987, pp. 50-51.
5 *Ibid.*, pp. 81-82.
6 *Ibid.*, p. 142.
7 M.B. Piotrovskiy, *Predaniye o ximyaritskom care As'ade al-Kamile*, Moscow 1977, p. 73.

b. Muslim and declared that it was a Ḥimyarī one.[8] Legends about Ḥimyarī raids also found its way into Qurʾān commentaries. In them, Tubbaʿ [9] became a key character for the Yamanīs. For instance, the Qurʾān commentary (*Tafsīr*) of aṭ-Ṭabarī (died in 923), itself basing on earlier commentaries, reports that the Ḥimyarī Tubbaʿ had attacked Samarkand with his troops and destroyed it. [10] The efforts of Yamanī commentators resulted in the fact that in the important Arabic literary genre of *tafsīr* many Qurʾānic characters and topics began to be associated with Yemen or the Ḥimyarīs.

Also in Māwarāʾannahr itself, the Qaḥṭānī tradition spread very early. The first author of the eastern periphery of the Muslim world who described the deeds of the Ḥimyarī kings was Abū-Ḥafṣ an-Nasafī (died in 1142) who lived in the Qaraxānī period (999-1212). Probably, he wrote about the Ḥimyarī activities in the East in a now-lost section of his *Kitāb al-Qand fī ḏikr ʿulamāʾ Samarqand*.[11] Ḥimyarīs were described in a positive manner, and one Ḥimyarī king was even considered the founder of Samarkand.[12]

In the previous Sāmānī period (875-999), Abū-l-Layṯ as-Samarqandī had not yet mentioned Tubbaʿ activities in Māwarāʾannahr but discussed only what Tubbaʿ had done in the Arabian peninsula. [13] Thus, the transition of the image of Ḥimyarī kings from "conquerors" to "creators" probably took place in the empire of the Qarāxānids before they conquered Māwarāʾannahr. Unfortunately, written sources of that period are silent about this matter.

Nevertheless, the oral folk tradition that was later recorded in the *Qiṣṣa-i Safīd Būlān* and the *Nasabnāma-i Maulānā Ṣafiyaddīn Ūrūng Qūylāqī* tells about Arab kings of Yemen and Syria who wanted to spread the true faith in Turkestan. Their route from ʿArabistān to Māwarāʾannahr was more or less the same as that of the real Arab conquerors. All military actions started in the Fergana valley border areas: Uzgend, Oš, Kuva, Kasan. Traditionally, the enemies of the Ḥimyarīs had been the Nabateans and the Judaeans; in Turkestan they were represented by the local Mūġ (Zoroastrians) and Tarsā (Christians and Manichaeans). The legends focus on sanguinary battles and the victories of Arab kings. The *Risāla-i Ṣadraddīn Šayx* provides us with a

---

8 *Ibid.*, p. 76.

9 *Qurʾān*, 44:36; 50:13.

10 aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*, ǧuzʾ 25, Cairo (s.d.), p. 70.

11 Abū-Ḥafṣ an-Nasafī, *at-Taysīr fī-t-tafsīr*, Institut vostokovedeniya Uzbekskoy Akademii Nauk im. Abu Rayxana Beruni (Tashkent) (henceforth: IVUzAN), ms. no. 5265, folio 223a.

12 az-Zamaxšarī, *al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl*, al-ǧuzʾ aṭ-ṭāliṯ, Cairo 1319, p. 90; al-Balxī, *Faẓāʾil-i Balx*, Teheran 1971, p. 15.

13 Abū-l-Layṯ as-Samarqandī, *Tafsīr*, IVUzAN ms. No. 2824, f. 604ab.

detailed list of the territories conquered by the Arab kings. To the south of the Fergana valley this was Kuhistān, Qarategin, Maccča, and Falġar. To the north of the Fergana valley Čadak, Kasan, and Arčakend. Along the Sïrdar'ya we find mention of Xoġand, Ura-Tepa, Ġizak, Šaš, Ilaq, Farab, and some places further down to the Aral Sea. To the north of the Tyan'-Šan', it is Isfiġab, Taraz, Ču, Semireč'e and Eastern Turkestan.[14]

The legends relate that they themselves had been translated into Turkic from a Persian text which itself was translated from an Arabic original. By now, several copies in Persian and Turkic have been discovered, but not a single one in Arabic. One tradition says that the original text was written on parchment in gold characters.[15] Probably the idea of the existence of an Arabic original meant in fact the Qaḥṭānī tradition itself.

These stories not only praised the ancient Yamanīs. They also reduced the significance of the historical Arab raids and made them an imperfect repetition of the Ḥimyarī military successes in earlier times.[16] The fact that the Arabs themselves partially recognized the Ḥimyarī raids to Central Asia made it possible that the pre-Islamic history of the region could be identified with the heroic epoch of the "ancient Arabs". The Qaḥṭānī motifs acquired an additional meaning in the East of Māwarā'annahr where the Arabs could not establish complete control and where a balance of power between the conquerors and the local population came into being. Local ruling groups declared themselves descendants of the ancient "Arab kings" and thus increased the legitimity of their authority under the new circumstances. They also avoided the necessity to concede that they accepted Islam from the "second wave" of Arabs because, according to a well-known early Islamic doctrine, in order to become a Muslim one had to be born as an Arab. These ruling groups profited from the dissemination of the Qaḥṭānī tradition. Along with the Ḥimyarī kings and military chieftains bearing the titles of Tubba', also Qur'ānic characters as Hūd, Šu'ayb, Ḏū-l-Qarnayn, and Luqmān were perceived as Yamanīs.[17] These new interpretations also found a positive response in some local monotheistic and ascetic communities. Already aṭ-Ṭabarī wrote about "suspicious" Arabs dwelling in the Muslim East who

---

14 *Risāla-i Ṣadraddīn Šayx*, lines 38-155.

15 Oral information of Zikiriya Žandarbekov, resident of the town of Turkestan; recorded in 1991.

16 Piotrovskiy, *Predaniye o ximyaritskom care*, p.75.

17 *Ibid.*, p.19.

considered themselves descendants of the 12,000 Arab warriors which the Ḥimyarīs supposedly had left in Tibet.[18]

Biblical and Qurʾānic events and characters were connected with local holy sites. Thus the place where Nūḥ's Ark came to rest was said to be in *Kazïkurtskiy rayon* (*Yužno-Kazaxstanskaya oblast'*); Sulaymān's throne (*Taxt-i Sulaymān*) was brought from Yemen to a place near the city of Oš, and the tomb of the Prophet Dāniyāl was found in Samarkand, the one of Ṣāliḥ in the Bostanlïq district (*Taškentskaya oblast'*), and the tomb of Idrīs in the village of Yangibazar (*Talasskaya oblast'*, Kirgizstan). The city of Sayram was considered to contain places that once were visited by the Prophet ʿĪsā and his mother Maryam, as well as by Ital Baba, the father of the Prophet Xiḍr.

The Qurʾān mentions the enormous height of the ʿĀd people and their prophet Hūd. Thus it was believed that the ancient Yamanīs, as the people of ʿĀd and Hūd, were "giants". As a result, also sacred places of cults that were associated in Turkestan with Yamanī kings have tombstones of a length of 10 to 15, occasionally even 20 meters. Tombs of such a size can be found on the graves of Qurqït Ata (*Žusalinskiy rayon*, *Kzïl-Ordïnskaya oblast'*), of Saʿd b. Abī-Waqqāṣ and ʿUkkāša Ata (*Turkestanskiy rayon*, *Yužno-Kazaxstanskaya oblast'*), and of Sayyid Baṭṭāl Ġāzī (*Činazskiy rayon*, *Taškentskaya oblast'*).[19]

The names of these companions of the Prophet show that the "holy Ḥimyarī kings" were transformed into activists of the Muslim period. This probably happened during the Qaraxānid period when Turkestan and the deeper Islamized Māwarāʾannahr formed one state. The Ḥimyarī stage in the history of the sacred places of Turkestan lasted for a considerable period of time and left noticeable traces in the religious history of the region.

In Central Asia, there are clans ("*šāhs*" and "*mīrs*") who consider themselves descendants of ancient kings or military chieftains. Thus, the *šāhs* of Badaxšan, Vaxan, Šugnan, Rošan, Darvaz, Čitral, and Bolor believe that their ancestor is Ḏū-l-Qarnayn[20]. Many *šāhs* and *mīrs* subsequently became

---

18 aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīx ar-rusul wa-l-mulūk*, al-ǧuzʾ aṯ-ṯānī, Cairo, s.d., p. 2.

19 The tombstones (*saġānas*) of that length appeared in Central Asia only in the Muslim period (oral information of Academician E.V. Rtveladze to whom I am deeply grateful). Until now, inhabitants of South Kazakhstan believe that in ancient times this land belonged to giants. According to Nesibeli Quttïbayeva, born in 1899 and living in the *Kazïkurtskiy rayon*, *Yužno-Kazaxstanskaya oblast'*, ancient people were tremendously tall. Their bones appeared when old cemeteries were demolished.

20 T.G. Abaeva, *Očerk istorii Badaxšana*, Tashkent 1964, p. 99; Šax Maxmud Čuras, *Xronika*, Moscow 1976, p. 213. As part of the Qaḥṭānī tradition fragments of legends about Alexander rapidly spread throughout Turkestan. See: Ye.Ė. Bertel's, "Roman ob

Xwāğas. One genealogy of the Kazakh people leads back to the Ḥimyarī king Abū-Karib Asᶜad b. Malik Karib.[21]

Under the influence of the ongoing Islamization the names of the infidel Arab kings were gradually replaced by those of early Muslim heroes. This was mainly done according to the euphony principle: Asᶜad b. Malik Karib became Saᶜd b. [Abī Waqqāṣ] Malik in Ṣauran; Šammar Ḏū-Ğanāḥ was transformed into Ğaᶜfar Ḏū-l-Ğanāḥayn aṭ-Ṭayyār;[22] the brothers Xālid b. Ğabal and al-Ḥāriṯ b. Ğabal became Xālid b. al-Walīd and Muᶜāḏ b. Ğabal.[23] Others were identified with participants of the conquest of Khorasan and Māwarāʾannahr. Thus the saint Šāh-i Zindā who is especially revered to the east of Samarkand was identified as Quṯam b. ᶜAbbās, although the traditionalists could not agree about the place where he had died, whether near Merv or Samarkand.[24] The tomb of Imām al-Bāhilī appeared in the village of Karnak (*Turkestanskiy rayon, Yužno-Kazaxstanskaya oblast'*), although it is well known that Qutayba b. Muslim al-Bāhilī had never fought there. The Yamanīs Uways al-Qaranī and Kaᶜb al-Axbār (died in 654) were named as heroes of the conquest of Turkestan.[25]

Monotheistic ascetic religious communities and political groups of Turkestan supported the Kaysānīya-Mubayyiḍīya ideology which opposed the Arab authorities.[26] How important this teaching was can be seen from the fact that during the period of profound Islamization many communities began to consider their ancestors (like Šāh ᶜAbdalfattāḥ, Šāh ᶜAbdmanāf, and "the former Yamanī kings") to be descendants of the Kaysānī Imām, Muḥammad b. al-Ḥanafīya. Also many Xwāğa clans who live along the mid-Sïrdar'ya believe that they are descendants of Imām Muḥammad b. al-Ḥanafīya. The Aqqorġan and Baqsays clans consider as their ancestor Isḥāq Bāb, the leader of the rebelling "people clad in white" (the Mubayyiḍīya). Isḥāq Bāb was a descendent of Imām Muḥammad b. al-Ḥanafīya in the

---

Aleksandre i ego glavnïe versii na Vostoke", in: Ye.Ė. Bertel's, *Izbrannïe trudï – Navoi i Džami*, Moscow 1965, p. 365.

21 A.K. Muminov, "Sakral'naya istoriya i genealogiya naroda", in: *Kul'tura kočevnikov na rubežax vekov (XVIII-XIX, XIX-XX vv.) – problemï genezisa i transformacii*, Tezisï dokladov meždunarodnoy konferencii, Almatï 1995, pp. 34-35.

22 *Nasabnāma*, a manuscript belonging to Abibulla Abdiramanov, resident of the city of Turkestan, line 146.

23 *Šağara-i Xwāğa Aḥmad Yasavī*, manuscript belonging to Quandïq Saruarov, resident of the settlement of Tugisken, *Žana-Korganskiy rayon, Kzïl-Ordïnskaya oblast'*, line 34.

24 Nağmaddīn an-Nasafī, *al-Qand fī ḏikr ᶜulamāʾ Samarqand*, Medina 1991, p. 528.

25 Ishoqxon Ğunaydulloxoğa ŭğlï Ibrat, "Farġona tarixi", in: Abu Tohirxoğa, *Samariya*, Tashkent 1991, p. 281.

26 A.K. Muminov, "O proisxoždenii bratstva Yasaviya", in: *Islam i problemï mežcivilizacionnïx vzaimodeystviy*, Moscow 1994, pp. 219-231.

seventh generation. His grave in the *Sozakskiy rayon* (*Yužno-Kazaxstanskaya oblast'*) is a most revered place. Xwāğas of the Aqqorġan clan originated from the medieval city of Urung Quylaq (later, Aqqorġan; both names are to be translated as "the white settlement"). Its ruins can be seen in the *sovxoz* Tugisken (*Žana Korganskiy rayon, Kzïl-Ordïnskaya oblast'*). The very name of the city and the fact that the graves of the local saints Quylaqi Ata and Ṣadr Ata are still marked with huge white flags indicate how deeply the history of the clan is linked with the Mubayyiḍīya movement.

Another descendant of Muḥammad, ᶜAbdalġalīl Bāb (Xurāsān Ata) is acknowledged as an ancestor of the Xwāğas of Khorasan, who came from the medieval town of Uzgend (*sovxoz* Zadar'ya, *Žana Korganskiy rayon*). Many genealogies suggest that ᶜAbdalġalīl was a son of ᶜAbdalfattāḥ;[27] this is quite interesting when we keep in mind that the Manichaean God was called Abū-l-Ğalāl ("the father of greatness"), and the father of the Prophet Mani (216-277 A.D.) was called Fattāḥ.[28]

The division of the Khorasan clan into 12 sections (*ata*) reminds of the communities of the 12 "Selected". Probably, the Khorasan legend about the two transfers from Arabistan to Turkestan reflects to some extent the Manichaeans' exodus from Khorasan and their retreat, together with the Oghuz, from Semireč'e to the Sïrdar'ya valley.[29] The Khorasan legend also tells that Xurāsān Ata was killed while reading the *Sūrat an-Naṣr*, a verse of the Qurᵓān which expresses a positive attitude towards other religions of Revelation.[30] The Khorasans, when they visit the tombs of Xurāsān Ata and his son Ḥusayn Xwāğa, greet the son first, because Ḥusayn Xwāğa, and not his father, is reported to have been the first who saw the Kaᶜba.[31]

A saint from the city of Činaz with the name Sayyid Baṭṭāl Ġāzī was also declared to be a descendant of Muḥammad b. al-Ḥanafīya. His "identity" can be clarified with the help of some medieval reports which say that in Šaš (i.e. the valley of the river Čirčik, including Tashkent) and Ilaq (valley of the river Angren), there were Mazdaean centers, and that the Mazdaean's forefather had been a Baṭṭāy Yazdānī of Babylon.[32]

---

27 Ūrūng Qūylāqī, *Nasabnāma*. On the margins of Quandïq Saruarov's manuscript there is a note in a different handwriting: "ᶜAbdalfattāḥ's son was ᶜAbdalġalīl".

28 Oral information provided by Prof. Michel Tardieu, (*College de France*).

29 Reported in 1993 by Muxyiddin Patteev, resident of the city of Turkestan.

30 *Koran*, perevod i kommentarii I.Yu. Kračkovskogo, Moscow 1963, p. 421.

31 Oral information of Muxamedžan Barnaxanov, resident of the city of Turkestan, in 1992.

32 W. Madelung, "Mazdakism and the Khurramiya", in: *Religious Trends in Early Islamic Iran*, New York 1988, p. 3.

The local communities of this region had strong links with the communities of the Tyan'-Šan' mountain chain and of the Fergana valley, Kašgar, and the areas to the north of Semireč'e. This is demonstrated by the activities of the saints ᶜAbdarraḥīm Bāb and ᶜAbdarraḥmān Bāb, both also descendants of Muḥammad b. al-Ḥanafīya, in these territories.

During the early period of their rule, the Qaraxānid rulers supported the Kaysānī-Mubayyiḍī school of Islam. This can be concluded from the fact that in the *Nasabnāma* their ancestor Qaraxān had been called a descendant of Muḥammad b. al-Ḥanafīya. The Mazdaean and Manichaean communities, which were only slightly islamized and found themselves in an opposition role, started to absorb Islamic rationalist, Shiite, and ascetic trends. The regulations worked out by sufis of the "classic period" turned out to be a convenient form for a re-interpretation of local traditions and practices. In Central Asia, this was first done by the Uvaysī Ṣūfīs.[33]

As Muslim tradition in Turkestan strengthened, the descendants of local saints were declared direct heirs of the first four "Rightly-guided Caliphs" (*Čahār yār*). Therefore we also find genealogies leading back to Abū-Bakr, ᶜUmar, and ᶜUṯmān.[34]

With the beginning of the active Islamization of the Sïrdar'ya communities, their "Yamanī past" was regarded as equivalent to a period of monotheism or Judaism. The legend about Asᶜad al-Kāmil's conversion to Judaism played a significant role in this process.[35] In Xwāğa genealogies, the mother of Imām Muḥammad b. al-Ḥanafīya was often referred to as a daughter of a Jewish king who ruled Xaybar. Even today the Xwāğas claim a relationship with the Jews along their female lines of descent (*naġaši*).[36] The heroic saints are reported to have followed Judaism before they converted to Islam.[37] In

---

33 D. DeWeese, *An 'Uvaisī' Sufi in Timurid Mawarannahr – Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia*, Papers on Inner Asia No. 22, Bloomington 1993, pp. 1-36.

34 Šāh Ğarīr was declared grandson of ᶜUṯmān b. ᶜAffān, see Xolis, *Safed Bulon qissasi*, p.17. The saint Sunaq Ata, ancestor of the Sunaqs who originated from the medieval city of Sïğnaq, was regarded as Abū-Bakr's direct descendant. The Ata people, a clan of the Turkmenian *ävläd* originating from Turkestan, call their progenitor, the saint Gözli Ata, a descendant of ᶜUṯmān; see: V.N. Basilov, "O proisxoždenii Turkmen-Ata", in: *Musul'manskie verovaniya i obryadï v Sredney Azii*, Moscow 1975, p. 139.
Among the Xwāğas, there were also descendants of ᶜUmar. For Ata Pādšāh Xwāğa b. Pādšāh Xwāğa ᶜUmarī and Niᶜmatallāh Xwāğa b. Šādī Xwāğa ᶜUmarī, see: Central'nïy gosudarstvennïy arxiv Respubliki Uzbekistan (Tashkent), fond 126, opis' 1, kniga 1, edinica 1951.

35 Piotrovskiy, *Predaniye o ximyaritskom care*, pp. 49, 53.

36 Oral information provided by M. Patteev (1993).

37 Reported in 1994 by Ališ Bobo Sultanov, born in 1900, resident of the city of Turkestan.

the *Risala-i Ṣadraddin Šayx*, all inhabitants of the Sïrdar'ya valley who followed old beliefs are called "the *ǧuhūds*".[38] Also in the genre of "city histories", many old names of local towns and settlements as well as ancient inscriptions are referred to as "Jewish" (*ʿibrānī*).[39]

The final Islamization of all local communities in the 12th-14th centuries is connected with the appearance of the Yasavīya brotherhood. Aḥmad Yasavī's genealogy goes back to Isḥāq Bāb, the aforementioned leader of the Mubayyiḍīya movement and descendant of Imām Muḥammad b. al-Ḥanafīya. During its earlier period, the Yasavīya seems to have been dominated by older traditions.

The ideas and practices of the transformed community were first expressed in the late 14th century in Isḥāq Xwāǧa al-Qāḍīqurdī's *Ḥadīqat al-ʿārifīn*. The brotherhood rapidly grew in strength and influence. Many Xwāǧa clans at that time claimed Yasavī's kinship: the Aqqorġan forefather Ṣadr Šayx was declared to be his brother. The Xwāǧas of the ʿAlī Xwāǧa clan claimed to be descendants of Yasavī's daughter Gauhar-i Xūšnāz; the Sunaqs claimed descendance from Yasavī's daughter Ǧamīla, and the clans Šayx, Naqīb, and ʿAzlar, from yet another daughter, Šāhnāz.[40] Totems of Turkic clans (e.g. Qarġa Bāb and Lačin Bāb in the *Otrarskiy rayon, Yužno-Kazaxstanskaya oblast'*) were declared to be followers of Yasavī. The same happened to some animal cults, namely the cult of the camel (Bura Ata in the *Kazïkurtskiy rayon*), of the horse (Qanbar Ata in the *Sarïagačskiy rayon, Yužno-Kazaxstanskaya oblast'*), of the cattle (Zangi Ata in the *Zangi-Atinskiy rayon, Taškentskaya oblast'*), and of the sheep (Čupan Ata in Tashkent).

This trend spread to the north and to the west, up to the Aral and Caspian seas. There, Yasavī's ideas were promoted by ʿAnbar Ana (a fertility cult), Īr Ḥubbī (a water cult), Sulṭān Epe (the patron of all perishing on the water), Šaqpaq Ata (a fire cult), and Qusšï Ata (a patron of birds).[41]

Due to the popularity of the Yasavīya brotherhood, the mausoleum of Aḥmad Yasavī became the main sacred place in Turkestan. Local rulers and

---

38 *Risāla-i Ṣadraddīn Šayx*, lines 130-131.

39 Mirahmad Mirxoldor ǔǧlï, *Sayram tarixi*, Čimkent 1991, p. 23.

40 Ūrūng Qūylāqī, *Nasabnāma*, manuscript belonging to Baxadïr Sapiev, resident of the village of Žuynak (*Turkestanskiy rayon*), line 128; *Šaǧara-i Ḥusāmaddīn as-Siġnāqī*, manuscript belonging to Quandïq Saruarov, line 10; oral information by Ališ Bobo Sultanov (1994).

41 R.A. Derviš, L.G. Levteeva, A. Musakaeva, *Pamyatniki istorii, religii i kul'turï v Uzbekistane*, Tashkent 1994, p. 34; S.I. Adžigaliev, *Genezis tradicionnoy pogrebal'no-kul'tovoy arxitekturï Zapadnogo Kazaxstana*, Almatï 1994, pp. 37-59.

their courts regularly performed pilgrimages (*ziyārat*s) to this mausoleum. Šaybānid sovereigns and Kazakh khans were buried around the mausoleum. In the course of the years, the pilgrimage to Aḥmad Yasavī widened its scope; in the early 20th century, it included over 20 sacred places around the city of Turkestan.[42] The central places were the tombs of Arslan Bāb, Yasavī, and ᶜUkkāša Ata. The rites started at the mausoleum of Arslan Bāb in Otrar, then proceded to the one of Yasavī, and came to its end at the tomb of ᶜUkkāša Ata. At this place, the rite of a "water test" was performed: everyone had to pull water from a deep well. It was believed that no sinner would be able to do that. Similar was the procedure at the wells near Saᶜd b. ᶜAbī-Waqqāṣ' tomb and at the ledge of the mountain Žilaġan Ata (*Turkestanskiy rayon*) where the water mark of an underground river occasionally reached the ground level. In addition, each year in late autumn the visits to the tomb of Yasavī were opened. Until its banishment in the late 1920s, this rite was accompanied by loud *ḏikr* and attended by residents of the neighboring areas. Besides annual pilgrims, it attracts people from all over Kazakhstan, many visitors from the Fergana valley, from the *Taškentskaya oblast'*, and from Karakalpakstan. Two visits to Yasavī's tomb are considered as equal to one *ḥağğ* to Mekka.

Besides the common sacred places, each tribe or settlement has their one holy sites which are located nearby. People visit them either alone or in company, mostly in bigger groups. The ritual includes the circumambulation of the site (*ṭawāf*) and a prayer near it. People touch the grave, the tombstone, the door, the threshold, the door-frame of the *mazār*, the lamps, and the trees, and rub with the same hand over face and eyes. They tie pieces of cloth onto the trees or poles, perform the ablution in holy wells or springs, and slaughter animals.[43]

There are also saint patrons of clans and tribes. As a rule, their tombs are located near the tombs of a famous Muslim saint; this is a proof of the holiness of the tribal or clan ancestor. Tribal genealogies often claim to be derived from the daughter of some renowned Xwāğa. Domalaq Ana, for instance, a descendant of Yasavī, is recognized as the foremother of the three large tribal unities Alban, Suan, and Dulat.[44]

---

42 Ṣafābīk-ulï Ṣādiq, *Turkistān taᵓrīxi – Ṭarīqa-i ziyārat*, manuscript preserved at the X.A. Yasavi Museum, city of Turkestan, No. 345.

43 R.M. Mustafina, *Predstavleniya, kul'tï, obryadï u kazaxov*, Alma-Ata 1992, p.103.

44 D. Duysenbaev, *Domalaq Ana*, Almatï 1991, p. 19.

Sacred sites must have a *čirakči* (*imām*, guide, watchman), who is often a Xwāğa descended from the saint at the site. The Xwāğas were hereditary collectors of the *naḏr* or *ṣadaqa* (voluntary donations) from certain clans and tribes. They were believed to possess grace and had a huge influence over religious life in Turkestan. Their regular visits to the settlements in order to collect the *naḏr* and to communicate with the pilgrims satisfied the spiritual needs of the population.

Because of geographical and economical conditions, the sacred places developed into religious centers. Mosques and *madrasa*s were constructed. The Xwāğas, as hereditary servants of the cult, had much power and influence in the regional policy, too. In order to defend their position, the Xwāğas had to adapt to the changing political conditions. For instance, during Šaybānid rule, the Naqšbandīya sufis acquired serious influence. Consequently, among the competing Xwāğa clans appeared the Qïlïštï Sayyids who dated the beginning of their kin to Maxdūm-i Aᶜẓam's ancestor, Burhānaddīn Qïlïč.[45] However, the grave of Qïlïštï Ata-i Auliyāᵒ, the forefather of the Qïlïštï Xwāğas, is in the *Žana Korganskiy rayon*, while Burhānaddīn Qïlïč was buried in Oš in the Fergana valley.

Under the rule of the Khans of Khokand in the early 19th century, the clans of Šayx, Naqīb, and ᶜAzlar gained significance and were declared descendants of Sulaymān Valī (from his marriage with Yasavī's daughter Gauhar Ana)[46]. At that time the Xwāğas became interested in the compilation of documented genealogies. They already possessed certain relics to show that they belonged to a holy family, such as *tūġs*,[47] flags, the seal of "the Eleven Aḥmads" (*On bir Axmet*). The Xwāğas' standing with the community was nevertheless dependant on social attitudes.

The 18th-19th centuries produced "new saints" who occupied holy sites that had been still beyond Islamic influence. To these belong the mausoleums of Ay Xwāğa Īšān, Āfāq (Appaq) Īšān, and Aḥmad Orazayev, all of them real historical characters.

During the struggle against the Džungar khanate, the mythology invented new enemies of the old Arab kings, namely the infidel Kalmïks.

In Czarist and Soviet times, the sacred places lost their official standing, but continued to exist within the framework of popular Islam.

---

45 *Nasabnāma-i bint-i payġambar*, manuscript belonging to Amal Xwāğa Ibadullayev, a resident of the city of Turkestan.

46 An oral information by Ališ Bobo Sultanov (1994).

47 A *tūġ* is a crest of horse-hair etc., attached to a helmet or flag-stuff.

Following the disintegration of the Soviet Union, the interest towards sacred sites increased tremendously: the number of pilgrims raised enormously, and all demolished mausoleums were restored. Each Kazakh tribe (*ru*) regularly performs celebrations in honour of its saint (*as*) which attract almost all members of the tribe. Thus the holy sites became a source for consolidation, for tribal patriotism and for national revival. But as the general economic situation is getting worse now, the boom comes to an end. Nowadays the sacred sites are beginning to live their regular life again; they are visited by the sick and the old, by families, or by pious people who feel "supernatural qualities" in themselves.

As we have seen, the vast majority of the mid-Sïrdar'ya sacred places is of an ancient origin. They preserved their roots and at the same time got adapted to the changing social life. The flexible, poly-variant mythology and the sacred places with their keepers, the Xwāğas, form an integral unity. People seek in them answers to urgent questions of life. This set is an essential component in the regional Islam of Turkestan.

# THE BURIAL STRUCTURES AT THE ČOR-BAKR NECROPOLIS NEAR BUKHARA FROM THE LATE 18th TO THE EARLY 20th CENTURIES

by

Yelizaveta NEKRASOVA, Bukhara/Tashkent

Not long ago numerous Muslim necropolises occupied significant space in the city of Bukhara and its environs. Over the centuries they attracted crowds of pilgrims, but only few have been preserved until the present.

A. Xanïkov listed thirteen city cemeteries during his brief visit to Bukhara in the early 19th century.[1] Parfënov-Fenin's city map of the early 20th century indicated thirty necropolises. Later ethnographer O.A. Suxareva believed that there must have been many more.[2]

A superficial acquaintance with late-medieval burial structures occasionally resulted in strange conclusions. For example, orientalist V.A. Gordlevskiy remarked that old Bukhara tombs were low brick crypts with holes in them through which the "spirit" of the dead person could go out. From his point of view, this made the city smell of decaying bodies.[3]

An extensive study of necropolises can provide substantial information on architecture and construction technology, as well as on the history and culture of the civilization that constructed them. This holds especially true for Bukhara, where praying at grave sites has always been an everyday practice in the life of its population.

Necropolises in Bukhara and the Bukhara region were, as a rule, initially arranged around small mausoleums (*mazār*), which were regarded as spiritual centres and enjoyed special respect and reverence. This first burial site in the necropolis usually belonged to a religious personality, but sometimes to a prominent secular individual, either historical or legendary. This rule, first drawn from ethnographical data (O.A. Suxareva, G.P. Snesarev), has by now received firm archaeological support.

Some popular "holy places" made their way into guide-books for pilgrims, e.g. the *Kitāb-i Mullāzāde* (early 15th century). The necropolis quite

---

1 N. Xanïkov, *Opisanie Buxarskogo xanstva*, St. Petersburg 1843, p. 81.

2 O.A. Suxareva, *Buxara XIX - načala XX vv. – Pozdnesrednevekovïy gorod i ego naselenie*, Moscow 1966, p. 84.

3 V.A. Gordlevskiy, "Gosudarstvo seldžukidov Maloy Azii", in: *Izbrannïe sočineniya*, tom I, Moscow, 1960, p. 198, footnote 8.

often included architectural structures (mosques, mausoleums, *madrasas*, *xānaqāhs*, minarets), all of them masterpieces of Muslim architecture.

Necropolises in Bukhara, judging from scarce remnants, were relatively small and had multi-storeyed graves, occasionally with as many as twelve levels. However, the ones situated outside the city limits were much more spacious and grew horizontally rather than vertically. There, the graves never had more than three or four levels.

Most of the necropolises that have been studied have a thousand-year history. Among them is that of Čor-Bakr, which has received the most attention from researchers over the years. Chronologically, our study embraces the period from the late 18th until the early 20th centuries.[4]

## *Čor Bakr (Čahār Bakr) and the Ğūybārīs*

Čor-Bakr, one of the largest family necropolises in Central Asia, is situated at a distance of four kilometers to the North-West of Bukhara, in a place known since hoary antiquity as Sumitan.[5] Until the 16th century, it had been a small cemetery around a 10th-century *mazār*.

The name "Čor-Bakr", which is comparatively recent,[6] is connected with the grave of two Bakrs (and not four), Abū-Bakr Saᶜād and his son Abū-Bakr Aḥmad, both renowned Muslim authorities of the 10th century. Their grave was situated in the settlement of Sumitan.[7]

In the 16th century, the annals of the renowned Ğūybārī family began to be formally recorded. They asserted a rich genealogy, claiming lineage from the rightly-guided Caliphs on the side of the men in the family, and relation to the Noġay nomadic nobility on the female side. Their spiritual ancestry

---

4 Archaeologists of the *Uzbek Research Design and Technological Institute for the Conservation and Restoration of Cultural Monuments* (Uzbekta'miršunoslik) under the direction of the author, have studied the necropolises for 14 years. These studies were linked to a restoration program. The present article is part of a larger study on nine necropolises in Bukhara and the Bukhara district; its summarized results have been presented in the author's Ph.D. thesis (Ye.G. Nekrasova, *Pozdnesrednevekovïe memorial'no-kul'tovïe kompleksï Buxarï i Buxarskoy oblasti po arxeologičeskim dannïm – Proisxoždenie, razvitie, tipologia*, Avtoreferat na soiskanie učënoy stepeni kandidata istoričeskix nauk, Tashkent 1994).

5 Muxammad Naršaxi, *Istoriya Buxarï*, per. s persidskogo N. Lïkošin, pod. red. V.V. Bartol'da, Tashkent, 1897.

6 This is the conclusion of B. Babadžanov (Tashkent) based on his studies of written sources.

7 Aḥmad b. Maḥmūd Muᶜīn al-Fuqarā', *Kitāb-i Mullāzāde*, Novo-Buxara (Kagan) 1322/1904. Transl. by B. Babadžanov and M. Raximdžanov; deposited in the archive of Uzbekta'miršunoslik, manuscript No. 52, p. 23.

included famous sufis such as Xwāğa Yūsuf Hamadānī, Xwāğa Aḥrār, and Xwāğa Bahāʾaddīn Naqšband.[8]

Among their progenitors, the Ğūybārī Xwāğas also mentioned the *šayx*s Abū-Bakr Saʿād and Abū-Bakr Aḥmad b. Saʿād, whose graves in Sumitan had been provided with considerable *waqf* property. It appears quite certain that the Ğūybārī Xwāğas devised a falsified genealogy in order to receive the position of the keepers of the *šayx*s' tombs, and thus seized control of the *waqf* property.[9]

The first Ğūybārī *šayx* who managed to strengthen the political and economical influence of the family was Xwāğa Muḥammad Islām Ğūybārī, who inherited a great deal of land which his father Aḥmad Xwāğa had possessed in the 1540s. Xwāğa Islām's rise in politics was prepared by his grandfather, who helped the 12-year-old boy to become

> "...a *murīd* of Xwāğa Kāsānī, a most popular sufi of the early 16th century in Central Asia. This sufi, known under his honorific Maxdūm-i Aʿẓam ("the greatest sovereign"), was the spiritual instructor of Sulṭān Ğānībek and of his son Iskandar, who became sultan, and later khan. After Xwāğa Kāsānī's death in 1549, Xwāğa Islām inherited all his disciples and followers, including Iskandar Sulṭān."[10]

As the historian P.P. Ivanov has written, Iskandar Sulṭān's son, who became the noted ʿAbdallāh Xān, also considered Xwāğa Islām Ğūybārī as his teacher and instructor. Thus, in the mid-16th century, Xwāğa Islām Ğūybārī appeared to be the wealthiest and most influential man of his time: he was the head of the Naqšbandīya sufi order, and had the future ʿAbdallāh Xān as his *murīd*.

The rise of Xwāğa Islām Ğūybārī occurred during the period of the internal struggle among the Šaybānids for the control of the power and the title of khan. ʿAbdallāh, directly assisted by Xwāğa Islām Ğūybārī, conquered Bukhara in 1557. His court historian Ḥāfiẓ-i Tanīš remarked that the sovereign revered

> "...His Holiness [i.e. Xwāğa Ğūybārī] with exceptional love, limitless sincerety and trust...". Ḥāfiẓ-i Tanīš continues: "That was why he incised in his heart the desire to raise, above the glorious tomb of the valiant Imām Abū-Bakr Saʿād, the renowned grandfather of this leader of his people [Xwāğa Ğūybārī], the high buildings of a

---

8 P.P. Ivanov, *Xozyaystvo Džuybarskix šeyxov – K istorii feodal'nogo zemlevladeniya v Sredney Azii v XVI-XVII vv.*, Moscow, Leningrad 1954, p. 44.

9 Ivanov, *Xozyaystvo Džuybarskix šeyxov*, p. 49.

10 *Ibid.*, p. 50.

*xānaqāh*, a mosque, and a *madrasa*, decorating the place around them with various beautiful parks and diverse pleasant gardens".[11]

One year after conquering Bukhara, ᶜAbdallāh carried out his plan. In 1558, the promised structures were founded, and

> "...within but a short time, an edifice had been finished which [normally] could only have been built over the course of long days, and many months, in approximately ten years".[12]

In 1563, Xwāğa Islām Ğūybārī died. In accordance with his last will, he was buried near the tomb of Abū-Bakr Saᶜād, with his head resting in the direction of the chest of his great ancestor.[13] After Xwāğa Islām Ğūybārī's death, Čor-Bakr became the burial site for the whole family. Xwāğa Islām's son, Xwāğa Saᶜād, enjoyed unrestricted power in the state, and was considered the uncrowned king. Under Xwāğa Saᶜād, the function of the necropolis as the family burial place was finally established.

During the rule of the Aštarxānids and the Manġīts, the extensive family of Xwāğa Ğūybārī still occupied a prominent, although slightly weakened, position in the political and economical life of the Bukhara khanate.[14] This can also be seen at the Čor-Bakr necropolis, where impressive burial structures never ceased to be built for an increasing number of direct descendants from the Ğūybārī forefather.

Archaeological excavations have shown that in the late 16th and in the 17th century, the Čor-Bakr necropolis occupied an area of 1.5 hectares.

During the early 18th century, there was an overall decline of construction work in the necropolis, and only one *ḥaẓīra* was built; the reason for this lies in the social and economic crisis that struck the state of the Aštarxānids at that time.

The late 18th and entire 19th centuries were marked with another rise of construction activities. During this period, new monumental burial structures were raised, and old ones repaired. The area occupied by the necropolis during that period reached four hectares. The burial structures were of several

---

11 Xafiz-i Tanïš Buxari, *Šaraf-nama-yi-šaxi (Kniga šaxskoy slavï)*, per., primeč., vved. i ukaz. M.A. Salaxetdinovoy, čast' 1, Moscow 1983, p. 226.

12 *Ibid.*, p. 226.

13 *Ibid.*, p. 249.

14 Mir Muxammad Amin-i Buxari, *Ubaydulla-name*, per. s tadžikskogo, s primeč. A.A. Semënova, Tashkent 1957, pp.44, 229; A.A. Semënov, "Očerk pozemel'no-podatnogo i nalogovogo ustroystva bïvšego Buxarskogo xanstva", in: *Trudï Sredneaziatskogo Gosudarstvennogo universiteta*, ser. II, vïp. I. Tashkent 1929, pp. 48-50.

basic types: *ḥaẓīra*, *daxma*, *saġāna*,[15] which stratigraphically occupy the upper necropolis level.

### *Ḥaẓīras*

Before describing the *ḥaẓīras* of the Čor-Bakr necropolis, a short explanation is required to characterize this kind of memorial burial structure. Almost twenty-five years ago, L. Golombek added the *ḥaẓīra* (Arabic: "fence", "screen", "partition", "shield") to the list of Muslim architectural monuments. A study of the vast body of written sources allowed Golombek to trace the long history of terminology and to conclude that the *ḥaẓīra* had been something equally important to the *madrasa*, *rabāṭ* and *xānaqāh*. According to her, the earliest example of the *ḥaẓīra* was the fence around Prophet Muḥammad's grave in the mosque of Medina, which prevented access to the tombstone. The term acquired its final denotation in the mid-11th century; besides the fence proper, it also signified the tombstone that was protected by it.[16]

The "*ḥaẓīra* problem" was further developed in the works of L.Yu. Man'kovskaya, who believed that this memorial structure could have been of local origin. She searched for its origins in certain pre-Islamic burial sites, which are surrounded by round or quadrangular fences.[17] She also described a typological

> "... group of spacially organized structures of diversified contents, based on the principle of burying the dead under the open sky. This structure was combined with ritual buildings that attracted pilgrims and tomb worshippers".[18]

As B. Babadžanov shows, the word *ḥaẓīra* is relatively common in written sources. Applied to the memorials of Bukhara, it had been mentioned in *Kitāb-i Mullāzāde*. The *ḥaẓīras* described in this work go back to pre-Mongolian times. In the Čor-Bakr necropolis, Babadžanov discovered an inscription of a pilgrim from 1785-86: "...and to these *ḥaẓīras* a *ziyārat* was accomplished in the month ... of the year 1200 by Mullā Maḥmud

---

15 A *ḥaẓīra* is a memorial burial structure without a roof; a *daxma* is a burial or memorial structure over a grave; a *saġāna* is an arched burial structure on the ground.

16 L. Golombek, *The Timurid Shrine at Gazur-Gah*, Toronto 1969, p. 76.

17 L.Yu. Man'kovskaya, "Xazira-kompleksï Sredney Azii", in: *Kul'turnïe svyazi narodov Sredney Azii i Kavkaza – Drevnost' i srednevekov'e*, Moscow 1990, p. 119.

18 L.Yu. Man'kovskaya, B. Babadžanov, "Novoe v izučenii memorial'nïx pamyatnikov 'xazira' v arxitekture Sredney Azii", in: *Obščestvennïe nauki v Uzbekistane*, 4, 1986, p. 47.

Saraxsī".[19] Today, the word *ḥaẓīra* is not known in Bukhara. The Bukharis call the necropolis and revered graves *mazor* or *avliyo*. This does not denote the architectural style of the monument.

The archaeological excavations in late-medieval necropolises of Bukhara and its environs have contributed a great deal to our understanding of the *ḥaẓīra*.

The basic features identifiable in all *ḥaẓīra*s are rectangular walls without a roof, an entrance provided with a portico, and a burial section. In every *ḥaẓīra*, the portico and the walls form a single entity, both above and below ground level. It should be noted that in Bukhara and its environs, people preferred *ḥaẓīra*s to mausoleums. The Čor-Bakr necropolis, for instance, does not have a single mausoleum.

As it has been remarked, from the late 18th until the early 19th century Čor-Bakr experienced another spell of extensive construction. During that period four *ḥaẓīra*s of baked brick were built. They occupy the southern and eastern parts around the main square of the necropolis. All are similar typologically, having well-developed façades emphasized with *ṣuffa*s (raised platforms), and entrances provided with a portico and *ḥuğra*s (niches, cells) in its sides.

The burial sites were locked between walls which are up to two meters high and up to one meter thick. All the façades were designed together with the walls; they have a common foundation, which is 0.5-1.0 meter deep. Due to the high level of aggressive ground water, protective measures were taken. When a *ḥaẓīra* was built, the entire width of the walls was provided with a hydro-insulating layer of reed, 3 to 5 cm thick, covered with *ganč* (a local sort of alabaster).

Inside the burial sites of the *ḥaẓīra*s, *ayvān*s (large vaulted halls with one open side) of memorial mosques were arranged, but the *miḥrāb* niches were seldom carved. The burial site of the oldest and biggest *ḥaẓīra* covers 760 square meters (Fig.1), the site of the smallest, 149 square meters. They are occupied with separate graves; the largest contains 101 burial structures, the smallest sixty-four. This is typical for the 19th and early 20th centuries (Fig.2). The entombed are mixed, men, women, and children.[20]

---

[19] *Ibid.*, pp. 46-47.

[20] In the 17th and early 18th centuries, at the Čor-Bakr necropolis five *ḥaẓīra*s for women and young children of the Ğūybārī family were constructed.

The *ḥaẓīra*s of this period served one family over 100-150 years. They were never rebuilt; in case the burial sites had to be increased, other enclosures were built outside.

*D a x m a s*

The Bukharis use the word *daxma* to denote a burial structure that is shaped like a rectangular box and provided with an open platform on the top.

The word *daxma* has been known since ancient times and is variously translated as "grave", "tomb", "coffin", or "tombstone".[21] B.A. Litvinskiy has shown that in pre-Islamic literature *daxma* referred to, on the one hand, a place for exhibiting corpses, and on the other, a burial structure.[22]

No written sources mention the word *daxma* in regard to burial sites of the Muslim period. However, the *Ṯamarīya* of Abū-Ṭāhir Xwāğa (written in the 1830s) reports that at *mazār*s and in *ḥaẓīra*s there are *ṣuffas* and mausoleums where Muslim saints are buried.[23] The *Ṯamarīya* mentions also that "Šaybānī Xān's grave is inside the *ṣuffa* situated in the centre of the yard of this *madrasa*."[24] Some scholars have noted that the *ṣuffa* is referred to as a *daxma* by some Bukharis.[25]

According to G.P. Snesarev's ethnographic studies, today in Khorezm, the term *daxma* is usually perceived as alluding to "a bewitched place". Snesarev also mentions a legend about the origins of the holy lake Gouik near Khiva. The story relates that the site had been occupied by a *daxma* with the remains of several *paygambar*s (i.e. prophets). Snesarev has also recorded that

> "in Kunya Urgenč, the word *daxma* was used in regard to certain, almost inaccessible oases on which a taboo had been placed by means of a *duo* [i.e.,*duʿāʾ*] (invocation). Among such *daxma*s is the hill of Kuba-Tau (near Mangit) where archaeologists have excavated an ossuary burial place that is abundant with findings".[26]

---

21 L. Budagov, *Sravnitel'nïy slovar' turecko-tatarskix narečiy*, tom I, St.Petersburg 1868, p. 553; A.D. Kalmïkov, "Osnovnïe voprosï sredneaziatskoy arxeologii - Mečet'", in: *Protokolï Turkestanskogo kružka lyubiteley arxeologii*, god četïrnadcatïy, Tashkent 1919, p. 106; M. Boys, *Zoroastriycï – Verovaniya i obïčai*, Moscow 1987, p. 22.

22 B.A. Litvinskiy, A.B. Sedov, *Tapai-šax – Kul'tura i svyazi kušanskoy Baktrii*, Moscow 1983, pp. 109-113.

23 Abu Taxir Xodža, "Samaria – Opisanie drevnostey i musul'manskix svyatïn' Samarkanda" (translated by V.L. Vyatkin), in: *Spravočnaya knižka Samarkandskoy oblasti na 1899 g.*, VI, Samarkand 1899, pp. 179, 187, 200, 211.

24 *Ibid.*, p. 171.

25 R.G. Mukminova, *K istorii agrarnïx otnošeniy v Uzbekistane XVI v. – Po materialam "Vakf-name"*, Tashkent 1966, p. 19; G.A. Pugačenkova, "Arxitekturnïe zametki", in: *Iskusstvo zodčix Uzbekistana*, vïp. I, Tashkent 1962, p. 185.

26 G.P. Snesarev, *Reliktï domusul'manskix obryadov i verovaniy u uzbekov Xorezma*, Moscow 1969, p. 144.

This shows that the word *daxma* was widely used by the Zoroastrians prior to the Arabic conquest and was later inherited by Muslim culture.

On this basis, it is possible to conclude that the *daxma* is a local name for a certain type of burial structure in Māwarā'annahr. As excavations have shown, the structures themselves existed in the late-medieval period, although in a slightly different shape.

Features of all *daxma*s are: a rectangular box more or less protruding above the ground level, with a clearly outlined basement and foundation. The thickness of the foundation depends upon the size of the *daxma*. The main material for construction was baked brick.

It should be noted that *daxma*-type structures were usually raised over the graves of spiritual leaders or prominent persons. Examples include the *daxma* of the Šaybānids in Samarkand, and the one over Bahā'addīn Naqšband's grave near Bukhara.

In Čor-Bakr, forty *daxma*s date from the late 18th and 19th centuries. Almost all of them are orientated according to the cardinal points of the compass.

The following variants of these burial structures in Čor-Bakr can be distinguished:

1. two-level *daxma*s, the upper part of which (the *daxma* proper) was a tombstone, while the lower (as a box or a *saġāna*) contained the body. They were built inside *ḥaẓīra*s over separate tombs of female individuals; the upper platform carried a marble plate with an epitaph.[27] Besides marble, sandstone or baked bricks could be used for revetment. Such *daxma*s were standard in size (with the exception of smaller ones made of brick): 0.9-1.1 meter in height, 2.9-2.7 meters in length, 2.0-1.8 meters in width (Fig.3).
2. *daxma*s with two chambers, with separate entrances for each chamber, dug slightly into the ground. They obviously developed out of earlier structures (Fig.4).[28]

   The burial chambers of these *daxma*s had their entrances on the southern side (with only one exception); they were covered with arched roofs. There is one small *daxma* (9.4 square meters, 0.9 meters high)

---

27 The epitaphs on the marble plates, like all the epigraphy in Čor-Bakr, have been studied by B. Babadžanov.

28 *Daxma*s of this sort, relating to earlier periods, are represented by the Bahā'addīn and Čor-Bakr necropolises. The largest one belonged to the Aštarxānid Subḥānqulī Xān (died in 1702). Its overall area is 189 square meters. There are four chambers; three of them (23 square meters and 2.2 meters high each) lead into the entrance passage (32 square meters).

inside a *ḥaẓīra* that was built at the turn of the 19th century. In both burial chambers, 2.4 square meters each, one person was buried.

Three *daxma*s were constructed in the old part of the necropolis and overlay earlier burial structures. The area occupied by each of them is 23-27 square meters, and they contain burial chambers of 6.5-8.0 square meters, with a height of 1.6 meters. These *daxma*s were used for family burials, the left-hand chamber for males, the right-hand for women and children.

3. *daxma*s formed by rectangular walls and on solid basements. The inner space between the walls was filled with soil and contained separate graves in boxes or *saġāna*s (Fig.5).

In Čor-Bakr, three such *daxma*s have been studied, all reveted with sandstone. The structures were 1.4-1.6 meters high with overall areas of 36-49 square meters. These *daxma*s were used for family burials.

The largest structure of this type dates to the late 16th century and was discovered in the Bahā°addīn necropolis among the khan *daxma*s. Its area comprises 230 square meters. The preserved parts of the walls are over two meters high. The *daxma* is built of sandstone and reveted with marble. The second largest *daxma* of the same period is situated in Čor-Bakr; its area is 141 square meters, and its height is 1.5 meters. The *daxma* is built of baked brick and reveted with polished bricks.

*Saġānas*

The inhabitants of Bukhara and its surrounding use the word *saġāna* to denote a single-level burial structure above ground level, covered with a semi-circular, or, occasionally, arched roof. The *saġāna*s are the most widespread and most common burial structures. They can be found both inside the *ḥaẓīra*s and in the oldest parts of the Čor-Bakr necropolis. They are built of a single layer of baked bricks. One of the front sides has an arched entrance with a threshold slightly raised above the floor of the burial chamber. After a burial, this entrance was carefully sealed with bricks and covered with a layer of *ganč*. In Čor-Bakr, about 400 *saġāna*s have been studied. They reveal eight basic varieties (Fig.6) that can be generally classified as featuring:

1. straight front walls. This is the most widespread variety, and this type is still being built by the local population (Fig.6; 1);

2. a slightly protruding front or entrance.[29] These *saġānas* were almost as popular as the structures of the first variety (Fig.6; 2);
3. a flat platform on top for a tombstone made of marble or sandstone. This version represents a transition from *daxma* to *saġāna* (Fig.6; 3);
4. an entrance in one side or in the arch. Such structures are few in number. The peculiar place for the entrance resulted from the lack of space in the cemetery (Fig.6; 4, 6);
5. a low partition inside. There is only one structure of this type, serving as the burial place for two members of one family, possibly, a husband and a wife (Fig.6; 5);
6. two entrances at the front side, separated with a partition inside. There is only one example, which was probably also intended for two members of a family (Fig.6; 7);
7. adjacent, interconnected *saġānas*, three or more in a row. Each chamber has a separate entrance on the front side (Fig.6; 8);
8. a double or triple *saġāna* built over a common basement and provided with a flat platform for the tombstone on the top. Structures of this sort are also to be considered as transitional forms from a *daxma* to a *saġāna* (Fig.6; 9).

The burial chamber of a *saġāna* has an average length of 2.0-2.4 meters, a width of 0.7-1.2 meters, and a height of 0.8-1.0 meter. Its entrance is 0.5-0.7 meters wide and 0.5-0.75 meters high. Although the structures were designed for separate burials, they could be used several times; after removing the earlier remains into the north-western corner, another member of the family could be buried. In case of a secondary burial, it was required that both bodies be of the same gender. The *saġānas* of types 5-8 were family *saġānas*, slightly differing from the others in size, but built of the same materials and with a similar design and similar techniques.

The above-mentioned burial structures were typologically close to another rather numerous group of structures in which a *saġāna* served as a tombstone (Fig.7, 1-2). About 80 monuments of this sort have been studied. A hollow *saġāna* was made on top of a low platform, and had a wooden frame around the bottom that was provided with metal fixation bars at the corners. Occasionally the frame was covered with a simple geometric ornament. Sometimes, the northern ends bore inscriptions indicating the dead person's

[29] Perhaps a rudimentary *dromos* (passage dug in the ground).

name and the date of his death (in the three cases that we know they were males).

The average *saġāna* had a length of 1.8-2.4 meters, a width of 0.9-1.2 meters, and a height of 1.3-1.8 meters. The construction was not very robust and decayed rapidly. Beneath the *saġāna* tombstone were burial chambers of two types. One was shaped like the *saġāna* of type 1 or 2; the other variant represented a box.

It should be noted that people still build tombstone *saġāna*s on *laxads* (recesses in the earth) as its lower level.

We discovered two examples of double-level burial structures in which the upper level is a stair-like tombstone (Fig.7, 3-4). In one case, the lower burial chamber is a box, in the other, a *saġāna* with the entrance in the roof.

In comparison with former periods, from the late 18th through the 19th centuries, it was more common to build *saġāna*s than boxes. Boxes were most common in Bukhara throughout the 10th-17th centuries, and existed in 10 versions. The aforementioned box under a *daxma* and the box under a tombstone *saġāna* can be attributed to the same type. They are built of baked brick and covered with wooden bars. The length of the box varies between 1.7 and 2.4 meters, its width between 0.6 and 1.2 meters, and its depth between 0.8 and 1.3 meters.

### *Islam and the shapes of burial structures*

It is well known that in early Islam it was forbidden to raise any structures over graves and make *ziyāra*s (special visits of worship) to them. A tradition explains that the Prophet himself was buried in a grave just slightly protruding above the ground level and covered with red pebbles;[30] another tradition says that it was reveted with white clay.[31] It was only in the mid-10th century that Muḥammad's grave became a place of worship.[32]

During the centuries, ideologists of traditional Islam were compelled by social realities to make significant concessions in regard to worshipping at graves. The aforementioned guidebook on the *mazār*s of Bukhara, *Kitāb-i Mullāzāde*, quotes Muslim spiritual leaders who permitted the visits to graves for the purpose of prayer. As an authority for their judgments, they

---

30 V.V. Bartol'd, "Islam", in: *Sočineniya*, tom VI, Moscow 1966, p. 103.
31 Aḥmad b. Maḥmūd Muᶜīn al-Fuqarāʾ, *Kitāb-i Mullāzāde*, p. 7.
32 *Islam – Enciklopedičeskiy slovar'*, Moscow 1991, p. 151.

cited the famous saying of the Prophet: "At first, I prohibited the *ziyāra* of graves. You may make it now".

Also some rules concerning the shape of the tombstone were ascribed to the Prophet. According to the tradition, Muḥammad had marked the head of the grave of one of his friends with a huge stone that he alone could lift. The same tradition gives a recommendation that graves should never be rectangular; they were to be no more than a low elevation above the surface of the ground that did not draw any attention to itself.[33]

The Čor-Bakr burial structures described in this paper, however magnificent or modest they were, did not keep in line with the precepts of early Islam. The only possible exception seems to be the *ḥaẓīra*, but, as indicated above, its origin is still not clear. L. Golombek believed that the *ḥaẓīra* had been the preferred burial structure for certain social strata due to the absence of the roof, which was in accordance with the prohibition of mausoleums over graves.[34] This opinion seems to be feasible.

Some parts of the burial ritual were also strictly prescribed. The burial structures had to be oriented towards the cardinal points of the compass, occasionally with slight deviations (5-7 degrees) westward. The corpse was laid on the back, with the head northward and the face occasionally turned toward the direction of Mekka.

The research has shown that the genesis of the Čor-Bakr burial structures can be traced to ancient times in the pre-Islamic period. Thus, late-medieval *daxma*s have their origins in the *naus*es (Zoroastrian burial structures), which were widely spread all over Central Asia throughout antiquity and the early medieval periods.[35]

The *naus*es were typologically related to the late-medieval *saġāna*s. The similarity of their shapes and functions is obvious. Like the *saġāna*s, the *naus*es had arched roofs, and the space inside a *saġāna* was comparable to that of burial chambers in many *naus*es.[36]

---

33 Aḥmad b. Maḥmūd Muᶜīn al-Fuqarāᵓ, *Kitāb-i Mullāzāde*, pp. 7-8.

34 Golombek, *The Timurid Shrine at Gazur-Gah*, p. 109.

35 Ye.G. Nekrasova, "Buxarskie daxmï", in: *Obščestvennïe nauki v Uzbekistane*, 5-8, 1995, pp. 118-122.

36 Let us compare several burial chambers of *naus*es from different periods: the one in the Dal'verzinskiy *naus* in the Surxan-Dar'ya valley, Uzbekistan (2nd century B.C.), measures 3.4 square meters (see G.A. Pugačenkova, Ye.V. Rtveladze, and others, *Dal'verzintepa – kušanskiy gorod na yuge Uzbekistana*, Tashkent 1978, p. 97);
- the chamber in the Pendžikent *naus*es, Tadžikistan (7th-8th centuries), was about 4 square meters (see: B.Ya. Staviskiy, O.G. Bol'šakov, and Ye.A. Mondčadskaya, "Pendžikentskiy nekropol'", in: *Materialï i issledovaniya po arxeologii SSSR*, 37, Moscow, Leningrad 1953, pp. 65-98);

External differences between the *naus* and the *saġāna* can be explained by the different materials that were used. The more monumental nauses were made of raw brick and pakhsa; baked brick was not yet in use for construction. That is why the walls of the *naus* were 0.7-2.0 meters thick. The *saġāna*s were constructed of baked brick; this permitted reducing the thickness of the wall to that of one brick (22-26 cm).

The Muslim burial structures of Čor-Bakr from the 18th to the early 20th centuries show that Islam brought new features into earlier local burial customs. These additions did not touch the shape of the graves. Rather, they concerned other important aspects, such as the strict orientation of the structures and the prescribed position of the body inside. This symbiosis produced a new unity that was considered as conforming with Islamic prescriptions of burying the dead.[37]

*List of figures*

Fig.1. *Ḥaẓīra* dated to the turn of the 19th century.
Fig.2. Interior of a *ḥaẓīra* dated to the late 19th century; right: a *daxma* var.1 reveted with baked bricks over a grave that seems to be a cenotaph (an empty grave).
Fig.3. The burial part of a *ḥaẓīra* dated to the turn of the 19th century. Centre: a *daxma* var.1 reveted with marble.
Fig.4. Plans of *daxma*s over ground level, dated from the 16th to the19th centuries. 1: a *daxma* of the 16th-17th century; 2: of the 17th-18th century; 3: of the 19th century.
Fig.5. A *daxma* var. 3.
Fig.6. *Saġāna* burial structures.
Fig.7. Double-level burial structures.

---

- that of the single-chambered *nauses* in the *Krasnorečenskoe gorodišče* in Kirgiziya (late 8th to mid-10th century) was 1.5 to 2.8 square meters (V.D. Goryačeva, "Nausï nekropolya Krasnorečenskogo gorodišča", in: *Krasnaya rečka i Burana*, Frunze 1989, p. 88).
The space occupied by burial chambers at Čor-Bakr varies between 1.4 and 2.8 square meters; that of the family *saġāna*s between 4.5 and 5.4.

37 S.P. Polyakov came to a different conclusion on the basis of his studies of village necropolises in Turkmeniya and Tadžikistan. See: S.P. Polyakov, "Musul'manskie pogrebeniya – Srednyaya Aziya X-XX vv.", in: *Tvorčeskoe nasledie narodov Sredney Azii v pamyatnikax iskusstva, arxitekturï i arxeologii* – Tezisï dokladov naučnoy konferencii, Tashkent 1985, pp. 100-102.

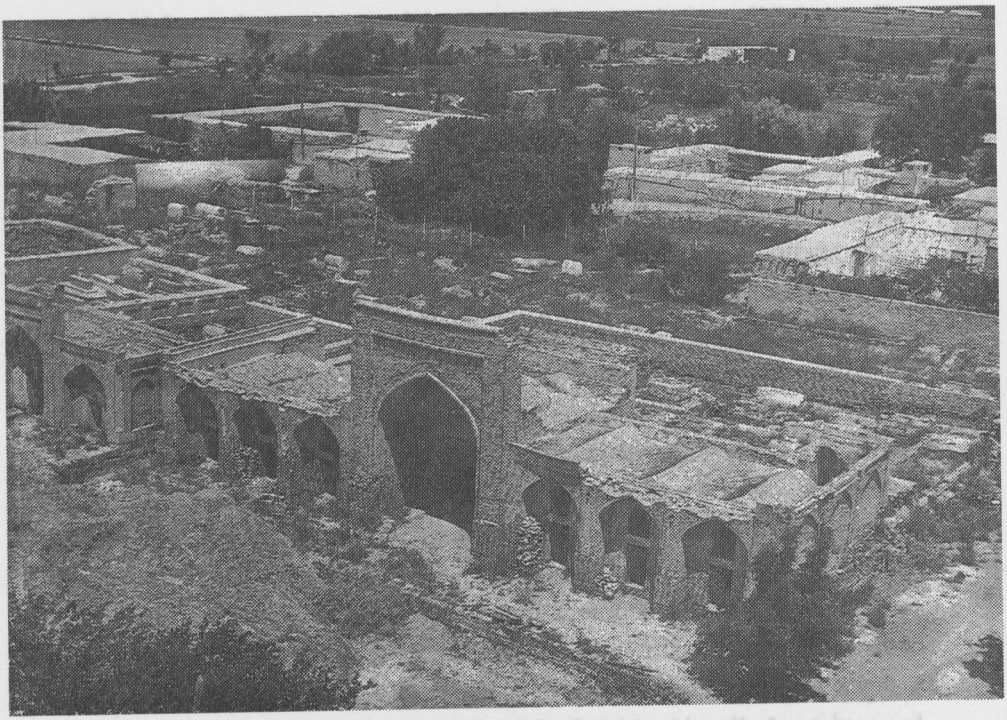

Abbildung 1

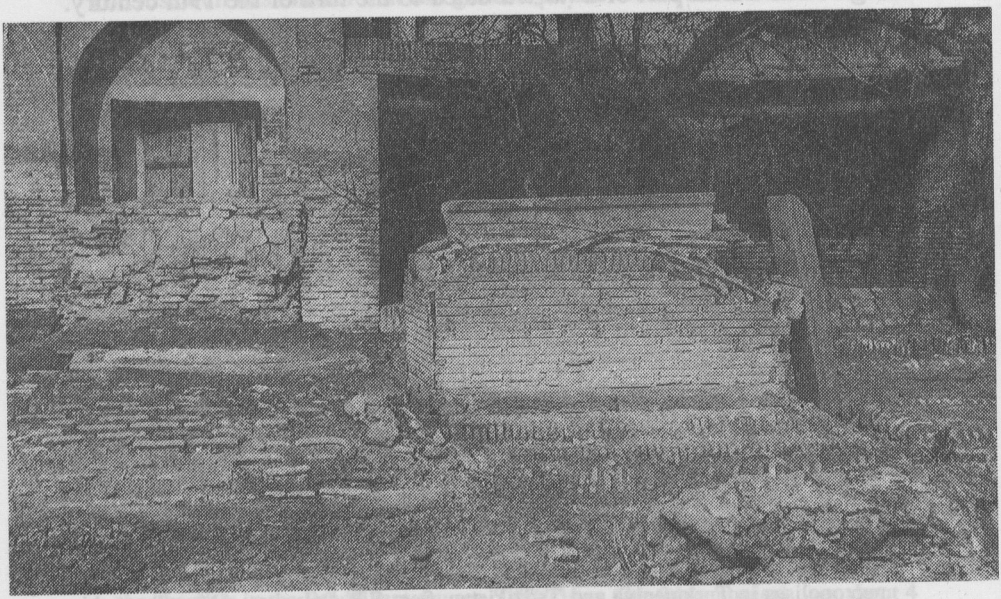

Abbildung 2

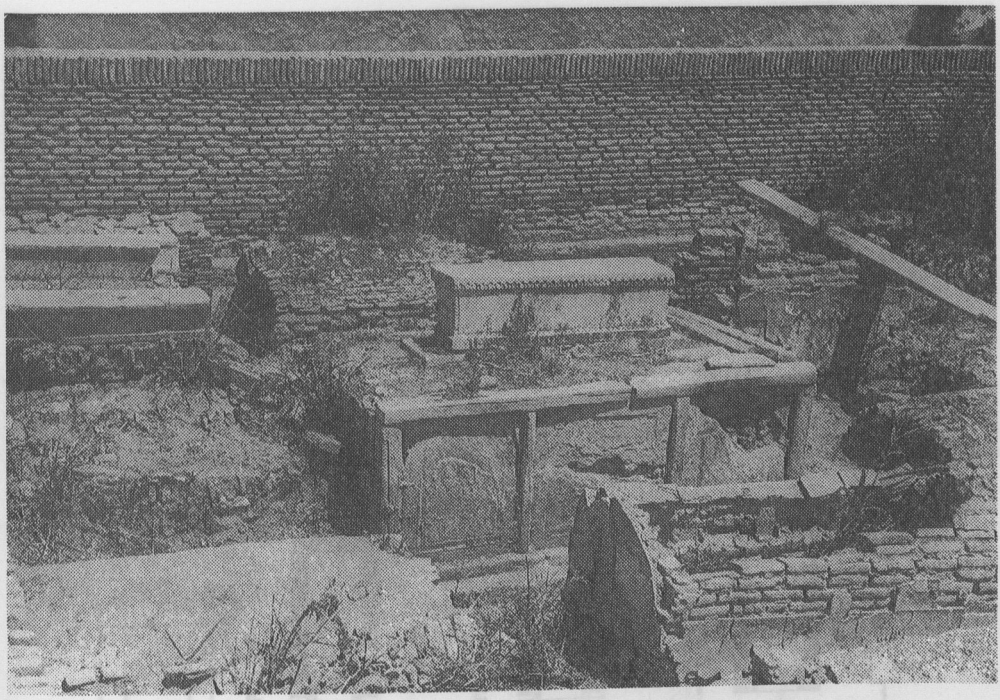

Abbildung 3

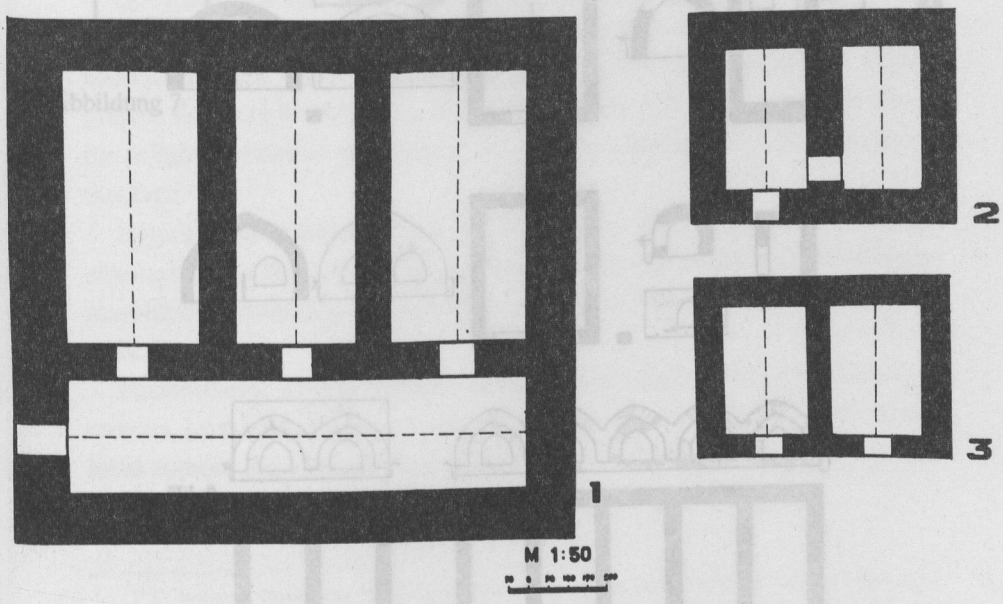


Abbildung 4

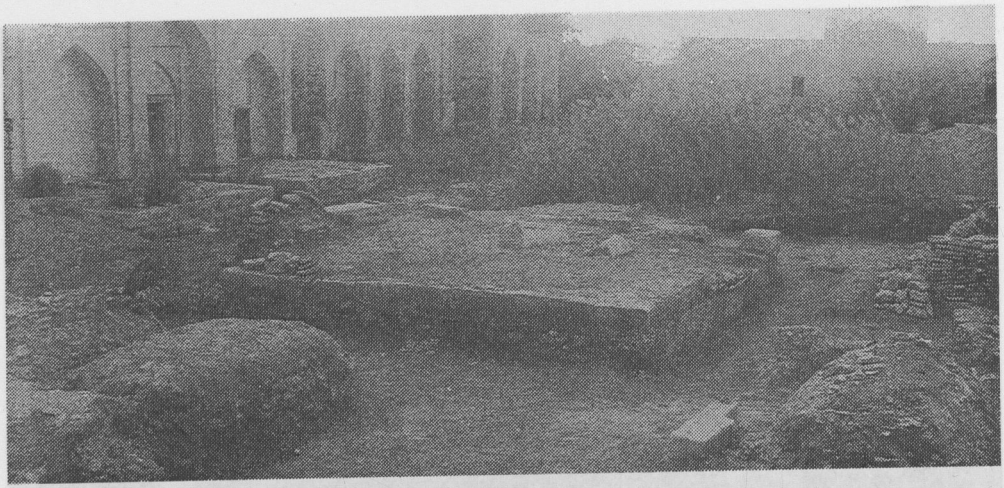

Abbildung 5

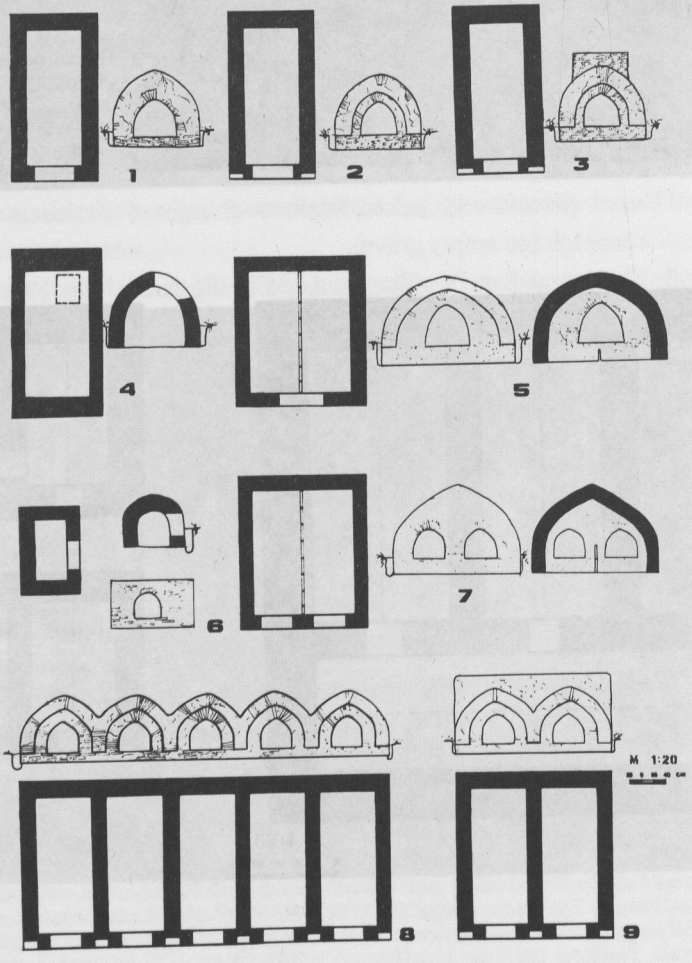


Abbildung 6

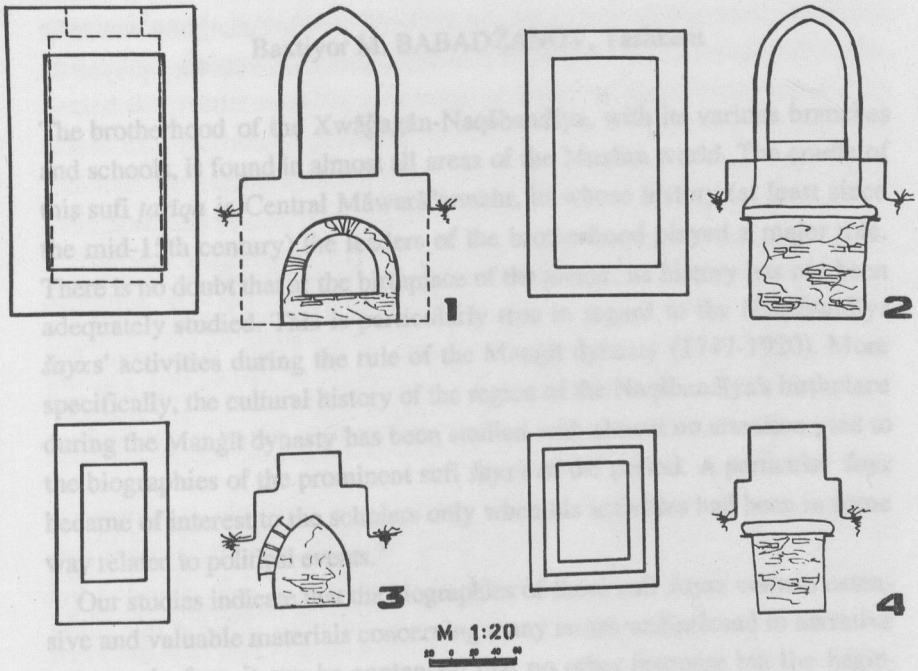


Abbildung 7

# ON THE HISTORY OF THE NAQŠBANDĪYA MUĞADDIDĪYA IN CENTRAL MĀWARĀ°ANNAHR IN THE LATE 18th AND EARLY 19th CENTURIES

by

Baxtiyor M. BABADŽANOV, Tashkent

The brotherhood of the Xwāğagān-Naqšbandīya, with its various branches and schools, is found in almost all areas of the Muslim world. The cradle of this sufi *ṭarīqa* is Central Māwarā°annahr, in whose history (at least since the mid-15th century) the leaders of the brotherhood played a major role. There is no doubt that at the birthplace of the *ṭarīqa*, its history has not been adequately studied. This is particularly true in regard to the Naqšbandīya *šayx*s' activities during the rule of the Manġīt dynasty (1747-1920). More specifically, the cultural history of the region of the Naqšbandīya's birthplace during the Manġīt dynasty has been studied with almost no attention paid to the biographies of the prominent sufi *šayx*s of the period. A particular *šayx* became of interest to the scholars only when his activities had been in some way related to political events.[1]

Our studies indicate that the biographies of those sufi *šayxs* contain extensive and valuable materials concerning many issues undisclosed in narrative sources. In fact, it can be contended that no other resource but the hagiographic literature is able to provide us with such a comprehensive idea about the religious situation and other aspects of the spiritual life in the society at that time.

Hagiographic literature remained excluded from the research done by scholars in the former U.S.S.R. throughout the Soviet period for obvious reasons; the activities of the Māwarā°annahr sufi *šayx*s went unnoticed altogether.

Furthermore, studies undertaken by Western Orientalists (far from numerous, by the way) were not comprehensive, since the hagiographies of the local authors were inaccessible to them. This may explain why even in the

---

1 P.P. Ivanov, *Vosstanie Kitay-Kipčakov v Buxarskom xanstve*, 1821-1825 – Istočniki i opït ix issledovania, Trudï IV AN SSSR, No. XXVIII, Moscow, Leningrad 1937, pp. 64-65.

concise review of the Naqšbandīya history written by such a prominent expert as Hamid Algar, the history of the Māwarā°annahr *ṭarīqa* in the 18th-19th centuries was omitted.[2]

The primary objective of this paper is to present a brief review of the biographies of Naqšbandīya muğaddidīya *šayxs*, such as Mūsā-Xān Dahbīdī and his followers, who were active in Māwarā°annahr during the late 18th and early 19th centuries.[3] We shall also demonstrate the role they played in the political and cultural life of the region.

*A brief overview of the sources*

The basic sources used for this research are hagiographic compositions. The study of this corpus poses certain difficulties. The vast Naqšbandīya literature, which includes not only the writings of the *šayxs* themselves but also the works of later interpreters and biographers, is highly diversified and specific. The legendary character of the information given in the sources causes many textological problems.

Although the literature was quite schematic in principle, it underwent transformations along with the *ṭarīqa* itself. Many ideas and regulations presented by the first teachers, the brotherhood forefathers, were changed and re-worked, sometimes becoming totally contradictory to what the *šayxs* originally had postulated.

Despite the pragmatic flexibility and the political engagement of the *ṭarīqa*, the image of certain *šayxs* continued to be object of embellishment to the extent that they became almost mythical characters. This practice, however, gives us the opportunity to use a rational approach to the interpretation of a hagiographic myth. On the other hand, the practical aspects of the activities of the *šayx* influenced the style of hagiography and liberated this genre of sufi literature from over-exaggeration of the personalities of the *šayxs*, thus

---

2 Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandi Order", in: M. Garborieau, A. Popovic, T. Zarcone (eds.), *Naqshbandis – Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985, Istanbul–Paris 1990, pp. 3-44, here: pp. 26-28; Hamid Algar, "The Present State of Naqshbandi Studies", in: *Naqshbandis – Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, pp. 45-56, here: p. 50.

3 The activities of *šayxs* belonging to other important *ṭarīqas* (Yasavīya, Kubrāviya, etc.), whose influence over the local culture and politics in Māwarā°annahr was equally significant, remain outside the scope of this paper.

reducing the hyperbole and helping the researchers to extract historical information.

The Naqšbandīya hagiography of the 18th-19th-centuries written in Māwarā'annahr preserved the style and basic principles of the preceding period. The only difference is that the authors, who traditionally dedicated their compositions to their teachers, often presented their works as autobiographies. This makes their texts especially valuable, as the author often witnessed the events with his own eyes, or had the opportunity to critically assess the information provided by someone else. Of course, it cannot be said that the hagiographies are perfectly objective and reliable; like every other historical source, they require careful analysis and caution.

The vast majority of Māwarā'annahr hagiographies of the 18th-19th-centuries were dedicated to the *šayxs* of the Naqšbandīya muğaddidīya. However, the biographic literature of other *ṭarīqa*s was scarce and less significant. This cannot be explained solely by the intellectual superiority of the Naqšbandīya *šayx*s[4] or their exclusive popularity. In any case, this problem needs further investigation and evaluation.

The primary source used in this study is the composition conventionally called *Ta'rīx-i Xumūlī*[5] written by Ğum'aqulī b. Muḥammad Nuġāy at-Turkī as-Samarqandī aš-Šaudārī al-Ūrgūtī, nicknamed "Xumūlī". The author was born in 1190/1778, on a Friday, which led to the name Ğum'aqulī.[6] In 1205/1790-1791, he entered the *madrasa* in Kitāb. The *mudarris* and his first teacher, Īrnaẓar Namangānī, was versed in "the outer and inner (*ẓāhir va bāṭin*) sciences".[7] Īrnaẓar had been initiated into the *ṭarīqa* by "the light of the Naqšbandīya muğaddidīya, Šayx Fayż-Xān" of Kabul.[8]

Xumūlī then moved to Samarkand, where he continued his studies at the *madrasa* Ṭillā Kārī (in the northern part of the Registan complex). There his teacher was Muḥammad Luṭfallāh, known also as Bābā Xwāğa Ustād. The

4 Devin DeWeese, "The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia", in: *Iranian Studies*, Vol. XXI, Nos. 1-2, 1988, pp. 81, 83.

5 *Sobranie vostočnïx rukopisey Akademii Nauk Uzbekskoy SSSR*, (henceforth: SVR), tom III, Tashkent 1955, p. 405.

6 *Ta'rīx-i Xumūlī*, ms. Institut vostokovedeniya Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan im. Beruni (henceforth: IV AN RUz), No. 37/VI, (fols. 133 b-345 b), fols. 135 a-136 b.

7 *Ibid.*, fol.146 ab.

8 *Ibid.*, fols. 156 ab and further.

latter was appointed *mudarris* of the Ṭillā Kārī *madrasa* by the ruler of Bukhara Šāh-Murād (1760-1800), who also granted him several villages.[9]

Xumūlī wrote his *Taʾrīx* in 1252/1836.[10] As the authors of the Catalogue of Oriental Manuscripts from the Tashkent Oriental Institute indicate, Xumūlī's work can be regarded as his autobiography,[11] although the larger part of the treatise is dedicated to biographies of other *šayx*s (especially those of the followers of Mūsā-Xān Dahbīdī) and the political events in which they had taken part. One main feature of Xumūlī's work is that it obviously favours the rulers of the Manġīt dynasty, and he equally sympathized with the *šayx*s whose biographies he wrote. He explains his attachment to the Naqšbandīya in the following way: "This *ṭarīqa* has appropriated all other [*ṭarīqa*s] and therefore became universal". According to him, it did not deviate from the Prophet's sunna and the *šarīʿa* in the tiniest detail.[12]

Xumūlī provides us with some precious historical information, including the *fatwā* of some *ʿulamāʾ* of Māwarāʾannahr against the Shiites.[13] He also documented Nādiršāh's (1736-1747) letter to the Ottoman Sulṭān (signed by *ʿulamāʾ* of Māwarāʾannahr) with the proposal of a confessional and political unification in order to face the threat of "the *kāfir*s of China and the Farangī".[14]

Another composition of Xumūlī is the *Manāqib-i Mūsā Dahbīdī* written in 1235/1820.[15] This work is evidently the first version of the *Taʾrīx-i Xumūlī* mentioned above. Only the autobiographical information is missing.[16]

Besides the works of Xumūlī, the present paper also makes use of the *Taẕkirat al-auliyāʾ* or *Taẕkirat Maġẓūb Namangānī*, which was written by Maġẓūb Namangānī sometime after 1805. The author had been a pupil of Mullā Xwāğa Īšān Xwāğagī, who was nicknamed Maulāvī Namangānī and whose ancestors had been in Bukhara at the time of Muḥammad-Raḥīm Xān

---

9 *Ibid.*, .fols. 159 a,167 b.
10 *Ibid.*, fol. 140 a.
11 *SVR*, tom III, p. 405.
12 *Taʾrīx-i Xumūlī*, fol. 222 a.
13 *Ibid.*, fols. 187 a-188 b.
14 *Ibid.*, fols. 187 b-188 b.
15 *SVR*, tom III, p. 370.
16 Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, ms. IV AN RUz, No. 79/XIII-XIV, fols. 164 a-216 b.

(1747-1758).[17] This source is of particular interest because it contains additional information about the *šayx*s of Dahbīd,[18] who are not known from other sources. Especially valuable and obviously trustworthy is the information on the competition and discrepancies between the followers of Mūsaxān Dahbīdī. In addition, Namangānī describes various connections of the Naqšbandīya *šayx*s with other regions outside Māwarā'annahr. He widens our knowledge about the fates of Mūsā-Xān Dahbīdī's followers in the Fergana valley and also informs us about the *šayx*s of other brotherhoods in Māwarā'annahr from the 17th to the early 19th centuries.[19] His attitude towards the Manġīts was more objective than that of Xumūlī. His father, Xalīfa ᶜĀšūr, "served" Mūsā-Xān Dahbīdī and could provide first-hand information about the history of this sufi school. Mağẓūb Namangānī began to write his work in Khokand and completed it in Namangān, dedicating it specifically to his "comrades in brotherhood" (*yārān*). Therefore, it can be said that the author follows nothing but his own inclinations, which are easy to identify.

Another hagiographic composition used for the present study is an untitled *risāla* by ᶜAbdalᶜazīz Xwāğa Amīr Kulāl. It also resembles an autobiography. Only one defective copy has come down to us, with beginning and end missing.[20] The author's name and his spiritual descendancy are presented in an *Iršādnāma*, which he received from a Muğaddidīya *šayx* named Xalīfa ᶜAbdalkarīm. Like that of Mağẓūb Namangānī, this work supplies us with bibliographical data on many Naqšbandīya *šayx*s. It also contains a detailed description of the rituals performed in sufi circles (*ḥalqa*s) of the Naqšbandīya, Yasavīya, and other brotherhoods in the beginning and the middle of the 19th century in Bukhara. Such details on *sufi* rites are extremely rare in written sources. ᶜAbdalᶜazīz Xwāğa reveals his negative personal attitude towards the *ḏikr* ("ritual invocation of God"), which he considered as "not conforming with the *šarīᶜa*", as well as towards poetic matinees (*mušāᶜira*) and singing. Nevertheless, this criticism indicates how popular these practices were among the Bukharis, reflecting the ordinary people's

---

17 *Taẓkira Mağẓūb Namangānī*, ms. IV AN RUz, No. 2662/II, fols.140 ab; *SVR*, tom III, p. 374.

18 Daxbid is a settlement 15 kilometers north of Samarkand.

19 For example, the Kubravīya, Yasavīya, Imlāvīya, Qādirīya, Qalandarīya.

20 ᶜAbdalᶜazīz Xwāğa Amīr Kulāl, *"Risāla"*, ms. IV AN RUz, No. 79/V, fols. 72 a-88 b.

spiritual and cultural needs. Of interest also are his descriptions of certain political events during the rule of Amīr Ḥaydar.[21]

An interesting review of biographies of the Muğaddidīya *šayxs* is given in *Mukāšif al-asrār* by Muḥammad Ğalāladdīn. This work is a biography of Muḥammad-Ḥusayn (1784-1834), who was the author's master.[22] Ğalāladdīn concentrates on the opinions of his teacher on religious matters and represents him as a vehement partisan of the *šarīᶜa*. The treatise provides an extensive list of the followers of Muḥammad-Ḥusayn (about 200 persons), which includes the names of high-ranking officials and even *ᶜulamāᵓ*.[23]

Another source used for this study is the *Maqāmat-i Ḥażrat-i Īšān Xalīfa Niyāzqulī*. Its author, Muḥammadnaẓar Badaxšānī, was Mūsā-Xān Dahbīdī's disciple.[24] The composition mainly presents the teacher's responses on various problems of the *šarīᶜa*, disputable items of sufism, attitudes towards the authorities, and Muslim ethics and morality.[25] Xalīfa Niyāzqulī was an ardent defender of a "pure Islam free from heresies and paganism". This point of view can also be discerned from Niyāzqulī's letters, which were collected and thematically arranged by the same author, Muḥammad-Naẓar Badaxšānī.[26]

On the margins of the aforementioned treatise by ᶜAbdalᶜazīz Xwāğa there are fragments of another *risāla*, the *Muxtaṣar-i mulaxxaṣ-i iᶜtiqādīyāt*, written by Mīr Nağmaddīn an-Nasafī al-Ḥiṣārī,[27] who evidently belonged to the Yasavīya sufi brotherhood. The fragments deal with the relationship between the Yasavīya and Naqšbandīya *šayxs*.

Also used for the present research were guidebooks for pilgrims, such as the *Ṯamarīya* of Abū-Ṭāhir Xwāğa (died in 1874),[28] and the *Tuḥfat az-*

---

21 *Ibid.*, fols. 85 b-86 a.

22 Muḥammad Ğalāladdīn, *Mukāšif al-asrār*, ms. IV AN RUz, No. 2085/I, (unique copy, without end), fol. 2 b; *SVR*, tom. III, p. 384.

23 Muḥammad Ğalāladdīn, *Mukāšif al-asrār*, fol. 81 a.

24 Muḥammad-Naẓar Badaxšānī Ḥusaynī, *Maqāmat-i Ḥażrat-i Īšān Xalīfa Niyāzqulī marḥūm*, ms. IV AN RUz, No. 79/I (fols. 3 b-40 b), fol. 4 ab.

25 *Ibid.*, fols. 14 ab, 21 ab.

26 Muḥammad-Naẓar Badaxšānī, "*Kalimāt-i Niyāzqulī*", ms. IV AN RUz, No. 79/II (fols. 40 b-43 b); 79/III (fols. 44 a-53 a); 79/IV, fols. 54 b-69 b.

27 *Muxtaṣar-i mulaxxaṣ-i iᶜtiqādīyāt*, ms. IV AN RUz, No. 79/V a (fols. 71b -73 a), fol. 73 a (unique copy).

28 Abu Tahir Xodža, "Samarīya – opisanie drevnostey i musul'manskix svyatīn' Samarkanda", per. i komm. V.L. Vyatkina, in: *Spravočnik po Samarkandskoy oblasti*, No. 4, Samarkand 1898, pp. 153-259.

*zā'irīn* written by Nāṣiraddīn Ḥanafī al-Buxārī.[29] Finally, narrative materials that are well known in the scientific literature have also been consulted.

It should be noted that this paper is only a first step in the study of the position and history of the Naqšbandīya brotherhood in Central Māwarā'annahr during the late 18th and early 19th centuries.

We begin with a brief review of the biographies of some prominent *šayx*s of this *ṭarīqa*. Of course, the offered list is far from exhaustive; it is primarily an attempt to trace the biographies of Mūsā-Xān Dahbīdī and his most prominent disciples in Māwarā'annahr.

## *Biographies of some prominent shaykhs*

### *Xwāğa Mūsā-Xān Dahbīdī Muğaddidī*

Xwāğa Mūsā-Xān Dahbīdī Muğaddidī was one of the most outstanding followers of the Muğaddidīya school in Māwarā'annahr. He was a descendant of the famous Šayx Maxdūm-i A'ẓam Kāsānī Dahbīdī (died in 1542). In his youth, when Māwarā'annahr was suffering from a severe political and economic crisis, Xwāğa Mūsā-Xān left for Ḥiṣār in search of a spiritual instructor. He studied in the settlement of Qarnaq under the guidance of his distant relative, Šayx Muḥammad-Riżā al-Ḥiṣārī al-Qarnaqī.[30] The latter soon sent him to Kashmir to Šayx Miyān 'Ābid Ğahānābādī.[31] Xwāğa Mūsā-Xān returned from India during the rule of Muḥammad-Raḥīm Xān (died in 1758), who had ruled since 1747.

Our sources leave unclear what the relationship between Mūsā-Xān and Muḥammad-Raḥīm Xān might have been; the latter (probably, not without reason) looked upon the sufis rather as his political opponents (or potential allies) than as virtuous teachers (see below). In any case, even before Xwāğa Mūsā came back from India, Muḥammad-Raḥīm Xān had attempted to seek

---

29 Nāṣiraddīn Ḥanafī al-Buxārī, *Tuḥfat az-zā'irīn*, Novo-Buxara (Kagan) 1910.

30 Nāṣiraddīn Ḥanafī reports (without reference) that Muḥammad Riżā belonged to the *silsila* of the Kubrāvīya (*Tuḥfat az-zā'irīn*, p. 71).

31 *Taẓkira Mağẓūb Namangānī*, fols. 19 b-20 a; Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, fols.169 a-171 b; *Ta'rīx-i Xumūlī*, fol. 292 b; Abu Tahir Xodža, *Samarīya*, p. 211; Nāṣiraddīn Ḥanafī al-Buxārī, *Tuḥfat az-zā'irīn*, pp. 71-72). Mağẓub Namangānī quotes a story of Mūsā-Xān's disciple, Xalīfa 'Āšūr, who had heard from his teacher himself that Mūsā-Xān had never contacted Miyān 'Ābid in India but was merely a *sipāh* (soldier) there (*Taẓkira Mağẓūb Namangānī*, fol. 20 a). This is hard to believe, as Xwāğa Mūsā-Xān himself called Miyān 'Ābid *ustād-i Mā* ("our teacher") in his writings.

support from another Dahbīdī *šayx*, Ibrāhīm Xwāğa Dahbīdī, whom, by the way, he had previously exiled from Bukhara. Ibrāhīm Xwāğa refused to return to Bukhara, but sent his son, Isḥāq Xwāğa (at that time a fourteen-year-old boy). Muḥammad-Raḥīm Xān gave him a *xānaqāh* and a *madrasa* with a *waqf*.[32]

After his return from India, Mūsā-Xān discovered that his Dahbīdī relatives were discontent with Muḥammad-Raḥīm Xān.[33] However, Mūsā-Xān managed to appease Isḥāq Xwāğa and his *aṣḥāb* and to bring them into a more peaceful mood; this shows that Mūsā-Xān wanted to keep normal relations with the Khan.[34]

Later, Mūsā-Xān Xwāğa never displayed any special political activities, but spent his time writing and training his numerous disciples. He is the author of about ten treatises[35] some of which are mentioned by Xumūlī.[36] Although they have not yet been studied, a brief look reveals the influence of Aḥmad Sirhindī (1564-1624) and the whole Indian school of the Naqšbandīya muğaddidīya on them.

According to Xumūlī, Xwāğa Mūsā-Xān "had ascended the throne of a *muršid* during a time when the *šarīᶜa* and *ḥaqīqa* were extremely weakened".[37] Like Aḥmad Sirhindī, Mūsā-Xān tried to provide the Naqšbandīya *ṭarīqa* with the legitimacy of the *šarīᶜa*. Therefore, in his works he "resolved the old contradictions between *ṭarīqa* and *ḥaqīqa*, between the *ᶜulamāᵓ* and the *ṣūfī*s, so that the *ᶜulamāᵓ* and *sulṭān*s of that time all desired to visit His Holiness", i.e. Xwāğa Mūsā-Xān.[38]

Xwāğa Mūsā's devotion to the *šarīᶜa* was also revealed in his teaching practices. His *xānaqāh* in Dahbīd had strict regulations concerning everyday rituals and norms in regard to behavior, food, dress, etc. All of these were to remain within the rigid frames dictated by the sunna and the *šarīᶜa*.[39] Xumūlī remarked that "Mūsā Xwāğa introduced the Muğaddidīya rites and

---

32 *Taẓkira Mağẓūb Namangānī*, fols. 14 b-15 a.
33 *Ibid.*, fol. 15 a.
34 *Ibid.*, fol. 15 b.
35 About them, see *SVR*, tom III, pp. 368-370; *SVR*, tom IX, Tashkent 1971, p. 439; *SVR*, tom X, Tashkent 1975, pp. 481-484.
36 *Taᵓrīx-i Xumūlī*, fols. 290 ab.
37 Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, fols. 170b-171 b.
38 *Ibid.*, fol. 174 ab; *Taᵓrīx-i Xumūlī*, fol. 290 ab. Naturally, this statement by Xumūlī appears to be a metaphor, but for our purposes it is essential in that it surely expresses an intention.
39 *Taᵓrīx-i Xumūlī*, fol. 289 ab; Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, fol. 173 a.

regulations to the Naqšbandīya dahbīdīya".[40] Finally, it should be noted that Mūsā-Xān had extensive correspondence with Indian Muğaddidīya *šayxs*.[41]

Mūsā-Xān Xwāğa died in 1190/1776.[42] If we believe Mīr Muḥammad Ṣiddīq, the *šayx* had lived about 80 years;[43] this means that he was born around 1110/1698-99. Nāṣiraddīn Ḥanafī noted that after his return from India, Mūsā-Xān lived in the Dahbīd *xānaqāh* for 18 years, until his death.[44] This date seems to be quite close to the truth, as it suggests that Xwāğa Mūsā came back in 1172/1758.

*Xalīfa Xudāyār*

Xalīfa Xudāyār was the first disciple and spiritual successor (*xalīfa*) of Mūsā-Xān Xwāğa, and both Xumūlī and Mağzūb Namangānī offer some information about him. According to them, Xalīfa Xudāyār taught the pupils in Dahbīd after Mūsā-Xān's death. Gradually his authority was recognized not only by his partisans but also by the powerful personalities of his time. For instance, he was in correspondence and direct contact with the ruler of Šaxrisabz Bīknaẓar Keneges (died in 1793), with the ruler of Khokand Īrdana Xān (about 1770-1798), and with the ruler of Ura-Tepe Xudāyār-Bī.[45] These close relations did not suit the ruler of Bukhara, Šāh-Murād Ma'ṣūm (1785-1800), who was the political opponent of the aforementioned rulers. Šāh-Murād was extremely hostile toward Xalīfa Xudāyār, and more than once there were conflicts between them.[46]

The sources mention one instance when Šāh-Murād openly quarreled with Xalīfa Xudāyār. Apparently, in the very beginning of his rule, Šāh-Murād sent his forces to Šaxrisabz in order to subjugate this rebellious town. Xalīfa Xudāyār was at that time in Ḥiṣār, but when he heard about this, he hurried to Šaxrisabz too. When Šāh-Murād learned that the *šayx* was among the besieged, he had no choice but to withdraw his troops. Via a messenger he

---

40 *Ta'rīx-i Xumūlī*, fol. 289 a.

41 Mīr Muḥammad-Ṣiddīq, *Tarğama-i ḥālī Mūsā Xwāğa*, ms. IV AN RUz, No. 2663/IV, fol. 115 b.

42 The date has been reported by Mīr Muḥammad-Ṣiddīq (*Tarğama-i ḥālī Mūsā Xwāğa*, fol. 115 b) and is displayed on Mūsā-Xān's tombstone; Xumūlī (*Ta'rīx-i Xumūlī*, fol. 293 a; Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, fol. 176 b) seems to quote a wrong date of 1195/1781.

43 Mīr Muḥammad-Ṣiddīq, *Tarğama-i ḥālī Mūsā Xwāğa*, fol. 115 b.

44 Nāṣiraddīn Ḥanafī al-Buxārī, *Tuḥfat az-zā'irīn*, p. 71.

45 *Ta'rīx-i Xumūlī*, fol. 295 ab; Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, fol.179 b.

46 *Ta'rīx-i Xumūlī*, fol. 296 ab; Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, fol. 180 ab.

asked Xudāyār several times to leave the town,[47] but the latter refused to do so, leaving the Khan no choice but to lift the siege.[48]

Maǧẓūb Namangānī gives an interesting anecdote about an incident that occurred in Šāh-Murād's headquarters after Xudāyār had refused to leave Šaxrisabz. When Šāh-Murād and his men mounted their horses, for some unknown reason, turmoil broke out. One rider, by accident, knocked Šāh-Murād down from his horse. Another was quickly there to help him remount. A courtier remarked that the person who had knocked the ruler down looked like Xalīfa Xudāyār, and the one who helped him back into the saddle like Xalīfa Ṣiddīq (the second *xalīfa* of Mūsā-Xān; see below). When the retreat from Šaxrisabz was finished, Xalīfa Xudāyār reproached Ṣiddīq: "You raised the one who had fallen!" The latter replied: "We did so in order to strengthen the *šarīᶜa*!".[49]

As Maǧẓūb Namangānī adds, the polemics between Xalīfa Xudāyār and Xalīfa Ṣiddīq never ceased. It went so far that once "someone" set fire to Xalīfa Ṣiddīq's house.[50] The quarrel had to be settled by their teacher Mūsā-Xān who said: "You are both vicious! I do hope you will stop the quarrel!"[51]

Although these events are related in the symbolic manner that is typical of hagiographies, they nevertheless reveal a lot about the real situation. First, there were obvious mutual enmity and competition between Mūsā-Xān Dahbīdī's two most prominent disciples. Even a moderate author like Xumūlī, who did his best to keep silent about certain things and to play down conflicts, could not conceal this hostility. Second, these events reveal Xudāyār's and Ṣiddīq's different political inclinations and orientations. As it happened, both *šayxs* became interested in politics while their teacher was still alive.

The conflicts between Šāh-Murād and Xalīfa Xudāyār can also be traced in other stories told by the same Maǧẓūb Namangānī. When the decayed city of Samarkand was to be restored and repopulated,[52] Šāh-Murād intended to resettle the *šayxs* from Dahbīd with their families there. However, the first attempt to do this (before 1790) was met with the decisive refusal of Xalīfa

---

47 According to Maǧẓūb Namangānī, Šāh-Murād said: "Whoever entered the rebellious *vilāyat* is a rebel himself" (*Taẓkira Maǧẓūb Namangānī*, fols. 40 b-41 a).

48 *Taᵓrīx-i Xumūlī*, fols. 297 b-298 ab; Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, fols. 181 ab.

49 *Taẓkira Maǧẓūb Namangānī*, fols. 41 ab.

50 *Ibid.*, fol. 41 b.

51 *Ibid.*

52 The condition of Samarkand is described in *Taᵓrīx-i Xumūlī*, fols. 251 a-253 a.

Xudāyār. The epistles exchanged between the Khan and Xudāyār on that matter are interesting. Šāh-Murād wrote: "I am the one who resettles (people) from one *vilāyat* to another, moving others to replace the ones resettled!" The *šayx* responded: "We are those whom God Almighty has given the right to forbid such resettling. And we are those who can deprive a ruler of his power! Have you not seen what we have done?!" This threat made Šāh-Murād abandon his idea.[53]

Our sources are silent about Xalīfa Xudāyār's further fate. We do not know the dates of his birth or death either.

*Xalīfa Muḥammad Ṣiddīq*

Xalīfa Muḥammad Ṣiddīq was born about 1140/1727-1144/1731. According to Xumūlī, he was born in India and came to Māwarā'annahr together with his teacher Mūsā-Xān Dahbīdī.[54] He was one of the latter's most prominent disciples, and lived in Dahbīd almost all his life. Xalīfa Ṣiddīq became Head of the Dahbīd school (*sar ḥalqa-i dahbīdīya*). He followed his teacher's example and accumulated many pupils. He also wrote several works, of which we know only one in an incomplete version.[55] His nickname (*taxalluṣ*) Ḥišmat indicates that he also composed poetry.

Under his guidance, two or three circles (*ḥalqa*s) were held simultaneously in the Dahbīd *xānaqāh*, where diverse sufi and general religious topics were discussed.[56] Xumūlī reports that Xalīfa Ṣiddīq had to argue with his comrades-in-brotherhood about whether these disputes (*muḏākara*s) and discourses (*ṣuḥbat*s) were acceptable from the viewpoint of the Muğaddidīya regulations, as they were accompanied with the recital of the Qur'ān, the *ḥadīṯ*s, and the *Maṯnavī-i ma'navī* of Rūmī. Xalīfa Ṣiddīq insisted that these ceremonies did not contradict the *ṭarīqa* rules and the prescriptions of their great teacher Maxdūm-i A'ẓam.[57]

Among Xalīfa Ṣiddīq's supporters and companions there were prominent spiritual leaders of the epoch, for instance the Šayx al-Islām of Bukhara, Maulavī 'Aṭā'allāh Xwāğa Buxārī, the Šayx al-Islām of Fergana, Īšān Ẕākir

53 *Taẕkira Mağẕūb Namangānī*, fols. 39 a-40 a.
54 *Ta'rīx-i Xumūlī*, fol. 299 a.
55 Mīr Muḥammad-Ṣiddīq, *Tarğama-i ḥālī Mūsā Xwāğa*, ms. IV AN RUz, No. 2663/IV, fols. 115 b-116 a.
56 *Ta'rīx-i Xumūlī*, fol. 300 b.
57 *Ibid.*, fols. 300 b-302 ab.

Xwāğa Marġilānī, and the Šayx al-Islām of Samarkand, Mīr ᶜAbdalḥayy Samarqandī.[58] Among his *murīd*s were disciples from Kašġar, Dašt-i Qïpčaq, Fergana, and other places.[59] Like his teacher, Muḥammad Ṣiddīq maintained close contacts with Šāh-Murād and supported his attempts to break the separatist tendencies which occurred in the border areas of the Bukhara khanate. It is possible that Šāh-Murād, a clever politician, sought support of Xalīfa Ṣiddīq, as they were both enemies of Xalīfa Xudāyār. Xalīfa Ṣiddīq died in 1210/1795 and was buried in Dahbīd.[60]

*Xalīfa Muḥammad-Amīn (Īšān-i Pīr)*

Xalīfa Muḥammad-Amīn was another famous follower of Mūsā-Xān Dahbīdī. He was born in Māturīd, a well-known quarter of Samarkand. From childhood he displayed talent in reciting *ġazal*s and composed his own *sufi* verses.[61] He became a pupil of Mūsā-Xān Dahbīdī when he was not yet sixteen years old.[62] After Xalīfa Ṣiddīq's death, Muḥammad-Amīn "took the reigns of *iršād*" and started to guide the Dahbīd school.[63]

Muḥammad-Amīn (according to Xumūlī) was respected by Amīr Ḥaydar (1800-1826), and at the latter's request moved from Dahbīd to Samarkand.[64] There, Muḥammad-Amīn "started to report the complaints of the people to Amīr Ḥaydar". This made it possible, as Xumūlī wrote, "to do away with a great deal of injustice, and the cases were decided in accordance with the *šarīᶜa*".[65]

However, the relations between Amīr Ḥaydar and the *šayx* deteriorated when in 1220/1805, Muḥammad-Amīn departed for a *ziyāra* at the holy places of Ḥiṣār-i Šādmān. One of Muḥammad-Amīn's contenders[66] informed Amīr Ḥaydar that the real purpose of the *šayx* was to start a mutiny in the towns around Ḥiṣār. Amīr Ḥaydar (possibly, not without good cause) was enraged, and ordered that the *šayx* be apprehended immediately upon his

58 *Ibid.*, fols. 209 b-300 a; Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, fol. 184 a.
59 Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, fol. 183 b.
60 Nāṣiraddīn Ḥanafī al-Buxārī, *Tuḥfat az-zā'irīn*, p. 42.
61 *Taẓkira Maġẓūb Namangānī*, fol. 119 b.
62 Nāṣiraddīn Ḥanafī al-Buxārī, *Tuḥfat az-zā'irīn*, p. 139.
63 *Ta'rīx-i Xumūlī*, fol. 306 b.
64 The reasons why the Xwāğa had to move are unclear.
65 *Ta'rīx-i Xumūlī*, fols. 206 b-307 a; Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, fol. 192 ab.
66 Some sources mention the name of Miyān Faẓl Aḥmad, another representative of the Dahbīdīya school (see below).

return to Dahbīd. However, Muḥammad-Amīn received a warning, and he began to urge the Khokand Khan Muḥammad-ᶜAlīm (1798-1809) to seize Ura-Tepe.[67]

Muḥammad-ᶜAlīm profited from the support of the *šayx* (the latter must have been revered by the Ura-Tepe population), and the troops of Khokand occupied the city.[68]

Nothing is known about Muḥammad-Amīn's later fate, though some historical treatises written in Khokand mention a "Pīr" who had helped Muḥammad-ᶜAlīm to conquer Ura-Tepe, but who was later punished by the Khan's order.[69]

Muḥammad-Amīn had many disciples. Among them the sources mention the Šayx al-Islām of Fergana, Xwāğa Ẕakīr Dahbīdī, Āy Xwāğa Namangānī, Dānāqulī Qīpčāq, and Mūsā Xwāğa Sarmāčī, who later started to perform the audible *ḏikr*.[70] Xalīfa Muḥammad-Amīn died in Samarkand in 1228/1813; a year later, his remains were transferred to Dahbīd and buried there.

*Šayx Maulānā ᶜAbdalqayyūm Kašmīrī*

ᶜAbdalqayyūm Kašmīrī was born in 1112/1706-1708 in Kashmir. Also a disciple of Mūsā-Xān Dahbīdī, he propagated the Dahbīdīya/Muğaddidīya ideas in the western part of the Muslim world. He came to Mūsā-Xān Dahbīdī in the 1760s, and a few years later his master gave him the *iršādnāma*. After that, he immediately left for *ḥağğ*. During his 7 years in Mekka, he acquired a large number of pupils. Then, on his way to India, he stayed for a year or two in Iraq and Iran, where he left several *sunnī* pupils.[71] In 1209/1794, Maulānā Kašmīrī went to Māwarā'annahr again to visit his teacher Mūsā-Xān's grave. He stayed in Bukhara for two years, and in

---

67 Ura-Tepe is a town in the west of the Fergana valley, the capital of ancient Ustrušana. Ura-Tepe was the apple of discord between the Manġīts and the Mings of Xoqand. According to Xumūlī, Ḥaydar gave Ustrušan with Ura-Tepe to Bābur-Bī of the Arlāt tribe and settled there the landless Qitay-Qïpčaqs, the Tadjiks, and Uzbeks of other tribes in accordance with the *aq yulï* custom. They provided two thousand men for the troups to guard the border with Fergana (*Ta'rīx-i Xumūlī*, fol. 314 b).

68 *Ta'rīx-i Xumūlī*, fol. 317 ab. Xumūlī tells all this with sufi embellishment, but obviously renders something which had actually occurred.

69 Ishoqxon Ġunaydulloxoğa uġlï Ibrat, "Farġona tarixi", našrga tayyorlovčilar Haydarbek Bobobekov, Mahmud Hasani. In: Abu Tohirxoğa, *Samariya*, Naršaxiy, *Buxoro tarixi*, Bayoniy, *Šağarai Xorazmšoxiy*, Ibrat, *Farġona tarixi*, Tashkent, 1991, p. 288.

70 *Ta'rīx-i Xumūlī*, fol. 328 b.

71 *Ibid.*, fols. 330 a-331 b.

1212/1796, almost a hundred years old, left the town for another *ḥaǧǧ*. Xumūlī suggested that Maulānā Kašmīrī must have died around 1216/1801-1802. Ḥusayn Kulābī, one of his pupils in Māwarā'annahr, enjoyed great respect of Amīr Ḥaydar.[72]

*Xalīfa Niyāzqulī (Pīr-i Dastgīr)*

Niyāzqulī came from Khorezm to Bukhara during Šāh-Murād's rule and began to study under Mūsā-Xān Dahbīdī.[73] He was an extremely ardent partisan of the *šarīᶜa* regulations. His extensive correspondence, transcribed by his disciple Muḥammadnaẓar Badaxšānī,[74] shows that Xalīfa Niyāzqulī was primarily interested in matters of *šarīᶜa*, not in sufi problems; he dealt with the relationship of *ḥaqīqa* and *šarīᶜa*, and ritual prescriptions (the number of *rakᶜas* in the *nāmāz*-prayer, the rules of *ṭahāra*, the appearance of a Muslim, etc.). Furthermore, he paid serious attention to the relationship between sufi and sovereign, as well as to the ethical and moral standards of civil servants.[75]

We have another collection of Niyāzqulī's epistles[76] that reflects his ideas on various *šarīᶜa* problems and on the ritual practices of the Muǧaddidīya *ṭarīqa*. In a letter to ᶜAbdallāh Namangānī,[77] Niyāzqulī complains about his contemporaries who abandoned the *šarīᶜa* norms. ᶜAbdallāh Namangānī, in his reply, also criticized the *šayx*s whose activities contradicted the rules of *šarīᶜa* and *ṭarīqa*.[78] Of special interest is a letter to the ruler of Bukhara, Amīr Ḥaydar, on the relationship between a *murīd* and a *muršid*.[79]

Niyāzqulī did not approve of the audible *ḏikr* (*ḏikr ǧahr*) because, in his view, it contradicted the *šarīᶜa*.[80] It seems that his ideology was closer to Islamic legalism than to sufism proper.

Some sources mention that Niyāzqulī also composed poetry.[81] He was one of the few pupils of Mūsā-Xān Dahbīdī's who had close relations to

---

72 *Ibid.*, fols. 330 a-338 a.
73 Nāṣiraddīn Ḥanafī al-Buxārī, *Tuḥfat az-zā'irīn*, p. 99.
74 Mss. IV AN RUz, Nos. 79/II (fols. 40b-43b); 79/III (fols. 43 a-53 a), etc.
75 Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, fol. 21 a-24 b.
76 *Kalimāt-i Pīr-i Dastgīr Xalīfa Niyāzqulī*, ms. IV AN RUz, No. 79/IV, fols. 54 b-76 a.
77 *Ibid.*, fols. 54 b-56 a.
78 *Ibid.*, fols. 55 a-57 a, 58 a.
79 *Ibid.*, fol. 60 ab.
80 Muḥammad-Naẓar Badaxšānī Ḥusaynī, *Maqāmat-i Ḥażrat-i Īšān Xalīfa Niyāzqulī marḥūm*, ms. IV AN RUz, No. 79/I (fols. 3 b-40 b), fols.13 b-14 ab.
81 Nāṣiraddīn Ḥanafī al-Buxārī, *Tuḥfat az-zā'irīn*, p. 99.

Amīr Ḥaydar. Niyāzqulī believed that these contacts strengthened the *šarī'a*.[82] He might have had the possibility to implement his ideas when Amīr Ḥaydar appointed him keeper of the *waqf* property.[83] He, as well as his pupil Muḥammadnaẓar Badaxšānī, mentioned the acts of embezzlement committed by high officials, who were aware of the *šarī'a* requirements; Xalīfa Niyāzqulī complained that the *šarī'a* was being ever increasingly violated, and he considered this a serious threat to the society.[84] He had the strongest negative opinion about *šayx*s who attended festivities with music, singing, and *ġazal* reciting, that were arranged by Amīr Ḥaydar's highest officials (as the Qūšbīgī, the Mīr-šab, and others). He wrote that

> "... this *ṭā'ifa* (of *šayx*s) is nothing but a group of pagans; to destroy them appears more important than the struggle against the infidels, as the Muslims avoid meeting with *kāfir*s but hurry to the discourses of these pagans".[85]

Xalīfa Niyāzqulī provided the money for the construction of a *madrasa* that was built in Bukhara in 1222/1807-1808. The Šayx died in 1236/1820; his grave is in Bukhara.[86]

*Miyān Faẓl Aḥmad Muğaddidī*

Miyān Faẓl Aḥmad was born in Šaudar, a region near Samarkand. It is possible that he, too, was a pupil of Mūsā-Xān Dahbīdī. Xumūlī mentions that Miyān Faẓl Aḥmad was Amīr Ḥaydar's "first teacher" (*muršid-i avval*),[87] and Xumūlī describes the reverence with which the Šayx had been welcomed by the people of Bukhara and Ḥaydar himself.[88]

Miyān Faẓl Aḥmad had been Muḥammad-Amīn Dahbīdī's opponent, and even one of those who once reported to the Khan about Muḥammad-Amīn's intentions in Ḥiṣār (see above). Later, Muḥammad-Amīn managed to pay him back: Faẓl Aḥmad's love for the poetry of Bīdil (Bedil) was used as a

---

82 Muḥammad-Naẓar Badaxšānī Ḥusaynī, *Maqāmat-i Ḥażrat-i Īšān Xalīfa Niyāzqulī marḥūm*, fol. 21 ab.
83 Nāṣiraddīn Ḥanafī al-Buxārī, *Tuḥfat az-zā'irīn*, p. 99.
84 Muḥammad-Naẓar Badaxšānī Ḥusaynī, *Maqāmat-i Ḥażrat-i Īšān Xalīfa Niyāzqulī marḥūm*, fols. 21 b-22 a.
85 *Ibid.*, fol. 33 b.
86 Nāṣiraddīn Ḥanafī al-Buxārī, *Tuḥfat az-zā'irīn*, p. 99.
87 *Ta'rīx-i Xumūlī*, fol. 326 b.
88 *Ibid.*, fols. 325 b-326 a; Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, fols. 210 b-211 ab.

pretext for his expulsion from Bukhara.[89] He went back to his native Šaudar and stayed there until his death. Nevertheless, his numerous followers were active in Bukhara, Fergana, and even in India.[90]

*Xalīfa Muḥammad-Ḥusayn*

Xalīfa Muḥammad-Ḥusayn was born in 1188/1784-1785. He first studied in the *madrasa* of Fatḥallāh Qūšbīgī in Bukhara, and then moved to Samarkand, where he studied under Xalīfa Ṣiddīq.[91] Together with his teacher, he lived in Dahbīd for some time, and after receiving his *iršād*, he settled down in Samarkand where he built a *madrasa*.[92]

According to his disciple and biographer, Muḥammad Ğalāladdīn, Xalīfa Muḥammad-Ḥusayn was a strict follower of all *šarīᶜa* regulations and demanded the same from his pupils. In all disputable matters he relied upon *fatāwā* of Māturīdī *fuqahāᵓ* and *ᶜulamāᵓ*, because, as he said, they were "the most remote from philosophy and the closest to the light of the Prophet...".[93] During the meetings headed by Xalīfa Muḥammad-Ḥusayn, the participants followed the rules and regulations as they were revived in the Dahbīdī school by his teacher Muḥammad Ṣiddīq. Xalīfa Muḥammad-Ḥusayn performed the *ḏikr xafī*, then the *ḥuffāẓ* recited from the *ḥadīṯ* and *fiqh* manuals which were afterwards discussed. The meetings were concluded with the recitals and singing of sufi *ġazal*s and *ḥikmat*s, especially the *Maṯnavī-i maᶜnavī* of Ğalāladdīn Rūmī. The participants of the *ḏikr* were overcome with emotion (*ğaḏaba*) and fell into a state of ecstasy (*ḥāl*).[94]

It is probable that Muḥammad-Ḥusayn, like his teacher, was reproached by those who preferred a more restrained conduct. He argued, however, that the Dahbīdīya did not preclude the integration of practices from other *ṭarīqa*s; on the contrary, it had appropriated a considerable amount from other schools. Therefore Maxdūm-i Aᶜẓam had approved of the practices of

---

89 *Taᵓrīx-i Xumūlī*, fol. 326b. Fażl Aḥmad was exiled from Bukhara on the initiative of Muḥammadamīn (Īšān-i Pīr) who, by the way, told his opponent: "Leave Bukhara, because your poet [Bedil] doesn't suit this place... Bedil is a pure poet, but fruitless; he is good for those who attend pubs and for the Qalandarīs" (*Taᵓrīx-i Xumūlī*, fols. 326 b-327 a).

90 *Taᵓrīx-i Xumūlī*, fol. 326 b; Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, fol. 212 ab.

91 Muḥammad Ğalāladdīn, *Mukāšif al-asrār*, fols. 32 a, 36 b, 38 b.

92 Nāṣiraddīn Ḥanafī al-Buxārī, *Tuḥfat az-zāᵓirīn*, p. 103.

93 Muḥammad Ğalāladdīn, *Mukāšif al-asrār*, fols. 46 ab-48 ab.

94 *Ibid.*, fols. 52 b-53 a.

both *ṭarīqa*s (i.e. the Naqšbandīya and the Yasavīya), and this led to the particular *silsila* called "Dahbīdīya". It was he who had allowed *šauq* and *ḏauq* for the Naqšbandīya, and his disciples performed the *ḏikr ğahr* after the prayer.[95] Muḥammad-Ḥusayn, as his biographer emphasized, attracted disciples not only from towns, but also from the steppes; he had *murīd*s from Balx, Kašmir, Turkestan, and other places.[96]

Judging from some of Muḥammad Ğalāladdīn's stories, Muḥammad-Ḥusayn maintained excellent relations with Amīr Ḥaydar.[97] However, reports to the contrary exist as well. For example, it is possible that a certain Xalīfa Ḥusayn who supported the Qitay-Qïpčaqs during their uprising against Amīr Ḥaydar, might have been Xalīfa Muḥammad-Ḥusayn. An official biography of Amīr Ḥaydar claims that Xalīfa Ḥusayn and his *murīd*s promised the Qitay-Qïpčaqs to help them to capture Samarkand, probably by opening the gates for the rebels.[98] However, this plan was thwarted by Mīr Ḥusayn, the ruler of Samarkand: Xalīfa Ḥusayn was detained and imprisoned in the Ark of Samarkand.[99] According to the account, the Qitay-Qïpčaqs had met Xalīfa Ḥusayn and come to an agreement with him in the settlement of Yangi Kurgan (near Samarkand). This happens to be the location where Xalīfa Muḥammad-Ḥusayn had an estate (*čahārbāġ*).[100] For the time being, however, this coincidence is not enough to ascertain definitely whether the two Xalīfa Ḥusayns were, in fact, one and the same person.

Concluding the biography, Muḥammad Ğalāladdīn mentions dozens of *xalīfa*s and conversation partners (*muṣāḥibān*) of both Muḥammad-Ḥusayn and his son. Among them were the Šayx al-Islām of Bukhara, ᶜAṭā'allāh Xwāğa b. Hādī Xwāğa, Muḥammad-Šarīf Xwāğa b. Hādī Xwāğa,[101] several Dahbīd-*šayx*s,[102] and the outstanding *ᶜālim* of Bukhara, Šīrmuḥammad Buxārī, who was the teacher of Naṣrallāh Xān (1827-1860), the successor of Amīr Ḥaydar.[103] Other students (judging from their *nisba*s) came from

---

95 *Ibid.*, fols. 53 a-54 ab.
96 *Ibid.*, fols. 62 b-63 a.
97 *Ibid.*, fols. 59 ab; 70 b.
98 Muḥammadšarīf and Mīrzā ᶜIbādallāh, *Ta'rīx-i Amīr Ḥaydar*, ms. IV AN RUz, No. 1836, fols. 84 b-85 a.
99 *Ibid.*, fol. 85 a.
100 Muḥammad Ğalāladdīn, *Mukāšif al-asrār*, fol. 70 b.
101 *Ibid.*, fol. 97 ab.
102 *Ibid.*, fol. 99 ab.
103 *Ibid.*, fol. 114 b.

Muslim regions of the Russian empire: Dāmullā Yūsuf Qazānī, Dāmullā Muḥammad-Amīn Bulġārī, Xalīfa Xwāğa Naẓar Tātārī.[104]

Just before his death, Xalīfa Muḥammad-Ḥusayn requested Naṣrallāh Xān to protect his son and follower ᶜAbdassattār.[105] Xalīfa Muḥammad-Ḥusayn died in 1249/1833-1834 and was buried in Bukhara near the Qavala gate.[106]

*Xalīfa Niyāz-Muḥammad*

Xalīfa Niyāz-Muḥammad was a *xalīfa* of Muḥammad-Ḥusayn. His disciple ᶜAbdalᶜazīz Amīr Kulāl, who received his *iršād* in 1268/1850-1851, wrote a short biography of his *šayx*.

According to ᶜAbdalᶜazīz, Niyāz-Muḥammad taught at the ᶜAbdallāh Xān *madrasa*, serving at the same time as *imām* at the mosque Kūh-i Xānaqāh. Every morning and evening, Niyāz-Muḥammad gathered his disciples for a sufi circle (*ḥalqa*) and instructed them.

He continued to teach until his death in 1271/1855.[107] Judging from a brief description of the *ḏikr* he had practiced, it can be discerned to have been of the silent (*xafī*) type.[108] He was buried in Bukhara.

*Xalīfa Ādīna*

Xalīfa Ādīna was one of Dāmullā Niyāz-Muḥammad's *xalīfas*. Together with his *šayx*, he served Xalīfa Ḥusayn for 25 years. Upon Ḥusayn's death, he stretched the "hand of obedience" out to Niyāz-Muḥammad. He was extremely ascetic, totally abstaining from worldly matters, and had even given all his *murīd*s over to Niyāz-Muḥammad.[109] The latter forbade him to remain overly ascetic, and ordered him to continue training students; he said that a bearer of knowledge always had the obligation to teach others.[110] Xalīfa Ādīna died in 1271/1854-1855, leaving his *murīd*s to Muḥammad

---

104 *Ibid.*, fols. 118 a, 130 b-134 b.
105 *Ibid.*, fols. 79 ab.
106 *Ibid.*, fol. 84 a; Nāṣiraddīn Ḥanafī al-Buxārī, *Tuḥfat az-zāᵓirīn*, p. 104.
107 ᶜAbdalᶜazīz Xwāğa Amīr Kulāl, "*Risāla*", ms. IV AN RUz, No. 79/V, fols. 72 a-88 b; here: 75 b-76 a.
108 *Ibid.*, fol. 76 b.
109 *Ibid.*, fol. 78 b.
110 *Ibid.*, fols. 76 a-78 b.

Niyāz (who passed away a few months later). Xalīfa Ādīna's grave is in Bukhara.

*Xalīfa ᶜAbdalkarīm al-Muğaddidī (Īšān-i Pīr)*

Xalīfa ᶜAbdalkarīm al-Muğaddidī was born in Balx in the settlement of Sarbağ. His ancestors had held high ranks. He received his primary education from a *qāḍī* of Balx. He also visited India and then moved to Bukhara.[111] After performing *ḥağğ*, he spent about three years at the *mazār* of Xwāğa Bahā'addīn Naqšband, but then abandoned it for another trip to India ("following the call of Bahā'addīn's spirit"). There, he studied under a *šayx* with the relatively common name *Pīr-i Dastgīr* and received his *iršād* in 1236/1820.[112] Later, with the permission of Naṣrallāh Xān, he came back to Māwarā'annahr and settled in Keš (Šaxrisabz). There he quickly gained authority, so that even the ruler of Keš "was happy to be of service to him".[113]

According to ᶜAbdalᶜazīz Xwāğa, the potentate Naṣrallāh Xān wanted to subjugate Šaxrisabz (which traditionally leaned toward separatism) and had abstained from an attack only because Xalīfa ᶜAbdalkarīm was in the town. The Xān invited Xalīfa ᶜAbdalkarīm to move to Bukhara, saying "all the great men with *iršād*" had passed away while their followers were far too young to be considered spiritual leaders.[114] The Xalīfa accepted the invitation, stating that he was granting Šaxrisabz to the ruler of Bukhara.[115]

Naṣrallāh Xān presented ᶜAbdalkarīm with the former house of Bāzār-i Xwāğa in Bukhara. About 300 *murīds* of the late Xalīfa Niyāz-Muḥammad changed to ᶜAbdalkarīm; some others went to Dāmullā Ḥusayn.[116] ᶜAbdalkarīm's biographer ᶜAbdalᶜazīz joined him after a long period of hesitation and started to practice the silent *ḏikr* with him.[117]

After conquering Šaxrisabz, Naṣrallāh Xān ordered that ᶜAbdalkarīm be given the Šāh Axsī *xānaqāh*.[118] In 1276/1859-1860, Xalīfa ᶜAbdalkarīm

---

111 *Ibid.*, fol. 84 ab.
112 *Ibid.*, fol. 84 a.
113 *Ibid.*, fol. 83 b.
114 *Ibid.*, fol. 85 b.
115 *Ibid.*, fol. 86 b.
116 *Ibid.*, fol. 86 ab.
117 *Ibid.*, fol. 88 ab.
118 *Ibid.*, fol. 88 a.

wrote an *Iršādnāma* for ᶜAbdalᶜazīz Xwāğa, which the latter quoted in the *šayx*'s biography.[119]

*Muḥammad ᶜAbdassattār*

Muḥammad ᶜAbdassattār was the son and pupil of Xalīfa Muḥammad-Ḥusayn. It was he who was meant when Xalīfa Muḥammad-Ḥusayn visited Naṣrallāh Xān before his death (1250/1834-1835) and requested protection for his successor. "Whatever you found in me, you will find in him!" he told the Khan.[120]

Later, Muḥammad ᶜAbdassattār was accused by ᶜAbdalᶜazīz Xwāğa of violating the *šarīᶜa* regulations because he performed collective readings and singing of sufi *ġazal*s in public.[121] ᶜAbdassattār held these conferences in his father's *xānaqāh*. On Fridays, after the prayer and recitals of the Qurᵓān, they used to sing Rūmī's *Maṯnavī* following the manner of *ᶜUššāq*, *ᶜAğam*, *Ḥiğāz*, and *Isfahān*. These events were attended by numerous students of various grades (*ṣinif*s). In order to have a better view of the sessions, the spectators constructed a special platform (*ṣuffa*).[122] These performances always drove the audience to ecstasy.

Nāṣiraddīn Hanāfī noted the extreme popularity of ᶜAbdassattār and reported that the number of his disciples had reached a thousand.[123] The year of his death is unknown.

*Xalīfa ᶜAbdarraḥmān Dahbīdī*

ᶜAbdarraḥmān Dahbīdī had been taught by his father, Xalīfa Ṣiddīq Dahbīdī. From 1227/1812, he led the sufi congregation in Dahbīd.[124] During the Qitāy-Qïpčaq uprising (1821-1825), which involved the entire Samarkand district, ᶜAbdarraḥmān left the abandoned and starving Dahbīd together with his family and pupils. They settled down in Nasaf (Qaršī), where he

119 *Ibid.*, fol. 88 ab.
120 Muḥammad Ğalāladdīn, *Mukāšif al-asrār*, fols. 79 ab.
121 *Ibid.*, fols. 79 a-83 ab.
122 *Ibid.*, fol. 79 b.
123 Nāṣiraddīn Ḥanafī al-Buxārī, *Tuḥfat az-zāᵓirīn*, p. 139.
124 *Ibid.*, p. 140.

built a *xānaqāh*,[125] the edifice of which still exists and is known as "Qūrġānča".

The grave of Xalīfa ᶜAbdarraḥmān himself lies at a distance of 20-30 meters to the south of the *xānaqāh*. His tombstone bears the chain of his spiritual ancestors (*silsila*):

> "ᶜAbdarraḥmān an-Naqšbandī al-Aḥrārī ar-Rabbānī ad-Dahbīdī – Šayx Ṣiddīq – Ḥażrat Mūsā Xwāğa – Šayx ᶜĀbid – Šayx ᶜAbdalaḥad – Šayx Miyān Muḥammad Saᶜīd - Šayx Miyān Aḥmad ar-Rabbānī as-Sirhindī".

## *The Involvement of the Naqšbandīya muğaddidīya in Political Events*

> "Dervishes cannot perform the deeds of Sultans;
> Sultans cannot be dervishes.
> Everybody must indulge in his own affairs."
> Xalīfa Niyāzqulī[126]

> "We [the *šayx*s] are those who can
> deprive a sovereign of his power..."
> Xalīfa Xudāyār[127]

The political aspect of the activities of the Naqšbandīya in most regions where it exercised some influence has been studied by Hamid Algar.[128] However, the political activities of the Muğaddidīya *šayx*s in Māwarā'annahr extended beyond the scope of his survey, probably because of the inaccessibility of original sources and the lack of adequate studies.

The biographical information presented above proves that the majority of the Muğaddidīya *šayx*s were deeply involved in politics, eagerly contacting either the sovereigns or the opposition. Most scholars have noticed the political inclinations that were typical of the Naqšbandīya *šayx*s.[129] However, the political activity of the greatest Naqšbandīya leader Maxdūm-i Aᶜẓam

---

125 *Ibid.*, p. 140.

126 Muḥammad-Naẓar Badaxšānī Ḥusaynī, *Maqāmat-i Ḥażrat-i Īšān Xalīfa Niyāzqulī marḥūm*, fol. 21 b.

127 *Taẓkira Mağẓūb Namangānī*, fol. 40 a

128 Hamid Algar, "Political Aspects of Naqshbandi History", in: *Naqshbandis – Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, (see footnote 2), pp. 123-152.

129 Algar, "Political Aspects of Naqshbandi History"; *Samarkandskie dokumenti XV-XVI vv. – O vladeniyax Xodži Axrara v Sredney Azii i Afganistane*, faksimile, kritičeskiy tekst, per., vved., primeč. i ukaz. O.D. Čexovič, Moscow 1974.

Dahbīdī (1464-1542), with his doctrine of the relationship between *šayx*s and souvereigns, has not yet been adequately studied. His views had great influence over all later *šayx*s of the *ṭarīqa,* including Aḥmad Sirhindī and his Muğaddidīya followers in Māwarā'annahr.

Maxdūm-i A'ẓam revealed his political ideas in his work *Tanbīh as-salāṭīn* written around 1530. In this book he extensively utilized the views of his predecessors who had dealt with politics, and he described the state guided by the *šarī'a* as the divine model for human society. He advocated the universal nature of the Ṭarīqa naqšbandīya and contended that "this great *ṭā'ifa* is suitable for every people (*qaum*) and for every era".[130] Maxdūm-i A'ẓam stated that in the case of a decline, the great *šayx*s had advised to concentrate on three things:

1. *ixwān* (brotherhood) urging the members of the *ṭarīqa* to be unanimous in their opinions and uniform in their thinking;
2. *makān* (place), exhorting the brotherhood members do their best to spread the ideas of the *ṭarīqa* everywhere;
3. *zamān* (time or epoch), demanding that the contradictions of a given era never become points of contention among the dervishes.[131]

In his *Tanbīh as-salāṭīn,* Maxdūm-i A'ẓam characterizes his epoch on the basis of these points. Of special interest is the concluding part of his treatise. He states that for the strengthening of the teaching and the customs of the Naqšbandīya, four basic conditions were needed, not three: even ahead of the principles *ixwān, makān,* and *zamān* he placed the priority of *Xān* (the ruler, the sovereign). This underscores his belief in the preeminence of the role of political activities for the strength of the brotherhood.

The problem of relations between the sufi *šayx*s and the authorities also preoccupied Mūsā-Xān Dahbīdī. However, almost all his ideas are based on the writings of his great ancestors Maxdūm-i A'ẓam and Aḥmad Sirhindī.[132]

Mūsā-Xān Dahbīdī's follower Xalīfa Niyāzqulī produced more original ideas on politics than his mentor. It is evident that he had long arguments with other *šayx* s of the brotherhood in regard to the question of whether a *šayx* may "enter the Sultans' court". Although his biographer wrote that "he

---

130 Maxdūm-i A'ẓam ad-Dahbīdī, *Tanbīh as-salāṭīn*, ms. IV AN RUz, No. 1443/18, fol. 168 a.

131 *Ibid.*, fols. 172 ab.

132 Mūsā-Xān Dahbīdī Muğaddidī, *Nawādir al-'ārifīn*, ms. IV AN RUz, No. 542/I [cf. *SVR* tom III, p. 369], fol. 56 ab.

[Xalīfa Niyāzqulī] never accepted presents from the hands of the Amīr [Ḥaydar], nor from his *wazīr*s or *muftī*s",[133] he nevertheless considered contacts with sovereigns necessary:

> "Many brothers of the *ṭarīqa* (*yārān*) say that even in case of absolute need, it causes harm to the *šarī'a* to serve the *qāḍī*s and the *Amīr al-mu'minīn* [Ḥaydar]... However, many among the Great [*šayxs*], for instance Xwāğa Pārsā and 'Ubaydallāh Aḥrār, maintained relationships with the *sulṭān*s, *wazīr*s and *amīr*s. In order to increase the number of Muslims and to strengthen the faith of the people, one should not fear to contact the oppressive sultans (*ẓālimān*). Possibly, the pious discourses of the dervishes will bring liberation from the yoke [of the tyrant]. The dervishes who are in the state of *xalvat dar anğuman* ["solitude within society"] will not have any harm [from those contacts]...".[134]

Obviously, Xalīfa Niyāzqulī was aware that a true theocracy was hard to implement. The quotation at the beginning of this section proves that he believed that secular and spiritual authorities had to be separated. Niyāzqulī's assumptions that a sufi must stay in peace with the ruler (and remain but a spiritual instructor) were far less radical than the position of Xalīfa Xudāyār, his contemporary comrade-in-brotherhood (as seen from the other quotation).

Many sources from the 19th century inform us that the sufi *šayxs* of the Dahbīdīya-Muğaddidīya acted as mediators between Manġīt rulers and armed separatists from Uzbek tribes. These missions were not always successful.[135] The *šayx*s also "relayed the people's complaints to the rulers", which (according to Xumūlī) "removed much injustice", and the common people "kept their hands away from mutiny".[136]

As in the times of Xwāğa Aḥrār or Maxdūm-i A'ẓam, the interference of sufi *šayx*s with governmental affairs (or their influence on the sovereign by instructing him) was justified as a protection of the *šarī'a* and as a help to the oppressed Muslims. Nevertheless, one cannot preclude the suspicion that some sufi leaders pursued pragmatic interests and took a fancy in power. On the other hand, the sovereigns themselves had to regard the *šayx*s as an influential political force.

---

133 Muḥammad-Naẓar Badaxšānī Ḥusaynī, *Maqāmat-i Ḥażrat-i Īšān Xalīfa Niyāzqulī marḥūm*, fol. 8 b.

134 *Ibid.*, fol. 21 ab.

135 Anonymous, *Bayān-i aḥvāl-i salāṭīn-i Manġitīya*, ms. IV AN RUz, No. 2663/III, fols. 65 b-66 a; *Taẕkira Mağẓūb Namangānī*, fols. 40 a-41 b.

136 *Ta'rīx-i Xumūlī*, fol. 306 b.

In any case, the practical activities of the Naqšbandīya in the period under discussion were clearly characterized by the desire to influence the politics of the state.

### *Some notes about sufi rituals*

The ritual practice of sufism, according to its practitioners, provides a possibility to communicate with God in an intuitive, spiritual way and to contemplate Him. The manifestation of the ritual practice is *ḏikr*, and the manner of performing it became the main distinction among the different schools. The *ḏikr ğahr* is performed aloud and often accompanied by ritual dancing and singing, while the *ḏikr xafī* is done in silence. Both kinds are well described in the scholarly literature.

Studies on the *ḏikr* are relevant for the history of the Naqšbandīya for several reasons. It is often stated in the scientific literature that the Xwāğagān-Naqšbandīya only accepted *ḏikr xafī*, but this is clearly not the case. In fact, the way of performing *ḏikr* often led to conflicts (or, on the contrary, to alliances) among various sufi brotherhoods.

It could also have political implications. For example, the Manġīt Amīr Šāh-Murād used the *ḏikr ğahr* of certain *šayx*s as a pretext to get rid of politically unsuitable persons.[137] From the sociological point of view, it can be said that in Central Asia, the manner of performing the *ḏikr* reflected ethnic and cultural distinctions, particularly between the nomadic and the sedentary subcultures.[138]

The founder of the Xwāğagān-Naqšbandīya, ᶜAbdalxāliq Ġiğduvānī (died in 1120 or in 1140) preferred the *ḏikr xafī*. However, even one of his early followers, Anğir Faġnavī (died in 1245 or in 1272), and later Amīr Kulāl (died in 1371) practiced the audible *ḏikr*.[139] Later, Maxdūm-i Aᶜẓam (died in 1542) introduced the *ḏikr ğahr* in addition to the silent *ḏikr* into the Naqšbandīya ritual.[140] One of his followers, Xwāğa Islām Ğūybārī (died in

---

137 *Taᵓrīx-i Xumūlī*, fols. 222 ab; *Taẕkira Mağzūb Namangānī*, fol. 61 ab.

138 Chronologically, the acceptance of the *ḏikr ğahr* by some Naqšbandīya *šayx*s coincided with the arrival of new waves of nomads in Māwarāᵓannahr; the *ḏikr* performed aloud appears to have been more "culturally congruous" for the newcomers than for the sedentary autochthons.

139 ᶜAlī b. Ḥusayn Kāšifī, *Rašaḥāt ᶜayn al-ḥayāt*, Tashkent 1911, pp. 18-19, 33-34, 42-43.

140 Abū-l-Baqāᵓ b. Bahāᵓaddīn, *Ğāmiᶜ al-maqāmāt*, ms. IV AN RUz, No. 4168, fols. 104 b-106 a.

1563) preserved both kinds of *ḏikr* in his practice.[141] However, his grandson Tāğaddīn Ḥasan was rather reluctant about the externalized *ḏikr* and even forbade the *Maṯnavī-i maᶜnāvī* and *ġazal*s at sufi gatherings.[142]

Another follower of Maxdūm-i Aᶜẓam's, the aforementioned Mūsā-Xān Dahbīdī, probably under the influence of the Indian Muğaddidīya school, accepted the *ḏikr xafī* as the one fully in accordance with the *šarīᶜa*.[143] His disciples were loyal to their teacher and, judging from the sources, also performed quiet *ḏikr*. However, one of Mūsā-Xān Dahbīdī's followers, Muḥammad Ṣiddīq, introduced (or rather restored) the custom of reading the *Maṯnavī* and *ġazal*s during sufi sessions. In doing this, he was strongly opposed by other *šayx*s (see Muḥammad Ṣiddīq's biography above). His pupil Xalīfa Muḥammad Ḥusayn remained true to the practice, and, like his teacher, argued with those who preferred the more restrained ritual (see his biography). Exactly like his teacher, he relied on Maxdūm-i Aᶜẓam's opinion, which "permitted the members of the *silsila* enthusiastic feelings".[144]

Another step in the same direction was made by ᶜAbdassattār Xwāğa. His public sessions (accompanied by the recital of sufi verses and singing) were held in the open and attended by many people. They frequently turned into spectacular "shows", after which the spectators would make generous donations to the *xānaqāh* and the members of the *ḥalqa*. ᶜAbdalᶜazīz Xwāğa, who described these gatherings, rejected them. Not only were they incompatible with his own state of mind and his inclinations towards solitude, but, he believed, they were in violation of the *šarīᶜa*. "Looking for a place where the *šarīᶜa* was intact", he went to the Qalandarīya *xānaqāh*, but there he did not find anything of what he had learned from a *Risāla-i qalandarīya*.[145] Then, he went to a *madrasa*, but discovered that its students were equally indulged in entertainment. Then he paid a visit to the *xānaqāh* of Faqīr Xwāğa, the son of Katta Xwāğa, both followers of Maulānā Šarīf (a Yasavīyan *šayx* who died in 1679). However, to the author's disgust, there, too, *ğahr* and *samāᶜ* were performed, attracting huge crowds. Another descendant of Maulānā Šarīf, Mūsā Xwāğa, conducted the *ḏikr ğahr* at Faqīr Xwāğa's grave, and later also near the grave of Xwāğa Pāradūz (located to the north of Bukhara, outside the city walls).

---

141 Mūsā-Xān Dahbīdī Muğaddidī, *Nawādir al-ᶜārifīn*, pp. 70-71.
142 Maxdūm-i Aᶜẓam Dahbīdī, *Bayān-i ẕikr*, ms. IV AN RUz, No. 503/IX, fol. 170 a.
143 Maxdūm-i Aᶜẓam ad-Dahbīdī, *Tanbīh as-salāṭīn*, fols. 10 a-12 b.
144 Muḥammad Ğalāladdīn, *Mukāšif al-asrār*, fol. 53 ab.
145 No information about this work could be obtained.

Every Monday, this sufi group performed the *ḏikr ğahr* at the grave of Abū-Ḥafṣ Kabīr.[146] Amīr Kulāl tells us:

> "A lot of people gathered there, the merchants opened their stands for trade, the youth decorated the surrounding with multicoloured curtains... they drank sweet water (*šarbat-i qand*) and sang songs. (...) The *ḏikr*s continued until the night prayer (*nāmāz-i xuftan*). When the people were going to the *nāmāz*, the *xānaqāh* was still full, and there were even more people outside. (...) The *nāmāz* was followed by the *ğahr* and *samāᶜ*, *ġazal*s were recited, and music was performed... The audience became excited, and then the people arranged themselves around the grave of the Imām (Kabīr). (...) Outside, the crowd was increasing, and the recitors (sg. *ḥāfiẓ*) with sweet voices continued to recite *ġazal*s, replacing one another".[147]

Among the Bukharis, some people were scandalized and complained to the *qāḍī* demanding that "these outrageous activities should stop..." However "the well-reputed imams found them [i.e. the activities] quite acceptable (*xūb*)".

ᶜAbdalᶜazīz Xwāğa adds that after the *ḏikr*s, old women lit lamps in the crypt of the *mazār* of Bībī Zūmrad, where they kept praying until morning. A similar ritual of performing the *ḏikr ğahr* and *samāᶜ* existed also in the guild of the earthenware artisans (*kāsagarān*). Its meetings also attracted great numbers of people. ᶜAbdalᶜazīz Xwāğa remarks that the *ğahr* was also performed in certain Bukhara mosques.[148]

Further, the author reflects with bitter nostalgia that in Bukhara,

> "where once fresh wind of the *šarīᶜa* had blown... all religious matters are in disarray, everybody rushes to the *ṭarīqa*s but have forgotten the search for the Truth, and the true Faith has been utterly shattered..."

ᶜAbdalᶜazīz grieved that "all *šayx*s pursue worldly matters". This, according to him, had driven the country into economical decline, starvation, and epidemics.[149]

---

146 On its location see Abū-l-Ḥasan Ğūybārī, *Maṭlab aṭ-ṭālibīn*, ms. IV AN RUz, No. 3757, p. 221.

147 ᶜAbdalᶜazīz Xwāğa Amīr Kulāl, "*Risāla*", fols. 82 b-83 a.

148 *Ibid.*, fols. 81 a-83 a.

149 *Ibid.*, fol. 83 ab. On the other hand, Aḥmad Dāniš, another opponent of such gatherings, wrote that under Naṣrallāh the economy flourished, and that this also continued under Amīr Muẓaffar (Aḥmad Dāniš Buxārī, *Tarğama-i aḥvāl-i amīrān-i Buxārā-i šarīf az Amīr Dāniyāl tā ᶜaṣr-i Amīr ᶜAbdalaḥad*, ms. IV AN RUz, No. 1987, p .30).

Several decades later, such mass gatherings were arranged outside the city walls by order of Amīr Muẓaffar (1860-1885). They were described by Aḥmad Dāniš (died in 1897). Another vehement partisan of the *šarīᶜa*, Dāniš found it distasteful that the gatherings resembled the traditional Naurūz festivities. They included the *ḏikr-i ᶜārī* which was performed for public amusement; the same *ḥūffāẓ* sang and recited Qurʾānic verses, and nearby the crowd laughed at clowns (*masxarabāz*) and admired the skill of tightrope-walkers.[150]

During my study of the epigraphic materials of the *xānaqāh* of ᶜAbd-arraḥmān Dahbīdī in the town of Karši in 1983, I recorded some anecdotes told by the elders in the Qurġanča *maḥalla*. They reported that in the period between 1925-1930s, some descendants of Xalīfa (pronounced as *xalpa*) ᶜAbdarraḥmān arranged an *utïrïš* (literally, "sitting") in this *xānaqāh*; judging from the witnesses' descriptions, these were sessions of the *ḏikr*. Traditionally, they were held on Fridays after the *pīšīn*-(noon-) prayer (which, by the way, was held in the same *xānaqāh*).

In the centre of the *xānaqāh* or on the roof of the hall (*ayvān*) sat the *supi*.[151] He was surrounded by several people serving in the *xānaqāh*. After reading from the Qurʾān the audience recited or sang Tağik or Uzbek verses. Occasionally, one of them had a *doira* (a percussion instrument) in his hand to beat a rhythm.

The *utïrïš* attracted a huge audience, and, as my informers told me, despite the years of hunger, people always made a donation for the *xānaqāh*. Someone from the neighborhood cooked a meal (*palov*) for the *xānaqāh* servants.

However, already before 1930, when the authorities had started the notorious campaign against all spiritual leaders, the last descendant of Xalīfa ᶜAbdarraḥmān, Salim Daxpit (i.e. Dahbīdī) escaped from the town, his destination being unknown.

All these episodes reveal a close similarity among sufi rituals and folklore. The *ǧahr*, the *samāᶜ*, and the *ġazal* recitals were not practiced only by a specific sufi community. During the passage of the ages, their performance in public, even for money, appears to have satisfied cultural and spiritual needs of the average people in the towns and the surrounding villages.

---

150 *Ibid.*, pp. 134-135, 142.

151 *"Supi"*, the local pronunciation of *ṣūfī*, has been, since the mid-19th century in Central Asia, another name for the *āẕānčī* (*muʾaddin*).

*Conclusion*

This was how the Naqšbandīya *ṭarīqa* returned from India to Central Asia in a more *sunnī* shape. Its adherents were imbued with the idea of struggling for the purification of the *šarīᶜa* of all heretical admixtures. In the history of the Naqšbandīya, the gravitation towards the *šarīᶜa* and the desire to protect it were nothing new. However, the renewed impulse and expression of the idea articulated by Aḥmad Sirhindī came to Central Asia at the time of a grave economic and political crisis. The Naqšbandīya hagiography of that period demonstrates how Mūsā-Xān Dahbīdī took part in the restoration of the abandoned Samarkand.[152]

Economic stagnation, hunger, and collapse were regarded by the new-wave Naqšbandīya philosophers as results of the "weakening of the *šarīᶜa* and the *haqīqa*", and as Allāh's revenge for violating the laws of Islam. Probably, the same ideas were expressed in popular sufi sermons. Nevertheless, according to Xumūlī, it depended on the "[Manġīt] *sulṭāns*' attention and benevolence" how influential a certain *šayx* could be.[153] The sultans, on the other hand, depended upon the sufi *šayx* and his attitudes toward central authority. *Šayx*s like Xalīfa Xudāyār and Muḥammad-Amīn, who tended to preserve their independence from the sultan often allied themselves with the opposition inside the country or the regime's external enemies. Others (Xalīfa Ṣiddīq, Xalīfa Ḥusayn, Xalīfa Niyāzqulī) were more loyal towards the government, which usually compensated them with generous private and *waqf* donations. The sultan could also display his satisfaction by appointing a "loyal *šayx*" to an office (*qāḍī*, *Šayx al-Islām*) or some other position (*mudarris*, *šayx* at a *xānaqāh*) which needed the authorization of the government. This practice can be perceived as an attempt to subordinate the *šayx*s and sufi communities to the secular authorities. However, a revival of the economic and political power that the famous Naqšbandīya leaders Xwāğa Aḥrār, Maxdūm-i Aᶜẓam, or Xwāğa Islām once enjoyed was hardly possible, as the political activities of the *ṭarīqa* showed ongoing internal dissention: for example, the open contradictions and political conflicts among the followers of Mūsā-Xān Dahbīdī that led to a split inside the *ṭarīqa*; the

152 *Taẕkira Maġẓūb Namangānī*, fols. 14 ab, 15 b.
153 *Taᵓrīx-i Xumūlī*, fols. 307 b-308 a; Xumūlī, *Manāqib Mūsā Dahbīdī*, fols. 192 b-193 a.

acquiescence of some *šayx*s to governmental authorities, the degeneration of spiritual activities, and so on.

The Muğaddidīya *šayx*s' idea that the state should be controlled by the *šarī'a* may have been attractive for the Manġīt sovereigns (especially for Šāh-Murād and Amīr Ḥaydar). Thus, *šarī'a*-Islam could be regarded as an integrating factor in view of the complicated tribal and clan stratification in Māwarā'annahr where the political crisis was primarily expressed by the separatism of Uzbek tribes.

The appeals of the Muğaddidīya leaders to protect the *šarī'a* and the *ṭarīqa* often served as a cover for political aspirations. The idea of the revival of the *šarī'a* was also utilized as an argument in the competition either between different *ṭarīqa*s or among the leaders of one brotherhood, as has been demonstrated in regard to Mūsā-Xān Dahbīdī's followers.

The strengthening of the *šarī'a* as pursued by Muğaddidīya leaders concerned not only politics. Xalīfa Niyāzqulī thought it necessary to bring everyday rituals and standards of behavior in line with the Sunna. However, the extent of the implementation of the ideas of Mūsā-Xān Dahbīdī and his followers about applying the *šarī'a* is not yet clear. In any case, it is certain that, according to the theorists of the Muğaddidīya, the traditional types of entertainment of the townsfolk were highly inappropriate and incompatible with the *šarī'a*. Their attempts to "liberate the *šarī'a* from heresies" were evidently confined to vehement accusations of faithlessness and fruitless theoretizing of several sufi authors and *'ulamā'*. They could never overcome the tradition of the common people to whom the "heretic and pagan" sufi rites were obviously closer than the dry dogma of the *šarī'a*.

# BUCHARA IM URTEIL EUROPÄISCHER REISENDER DES 18. UND 19. JAHRHUNDERTS

von

Anke von KÜGELGEN, Bochum

Das edle Buchara (*Buxārā-i šarīf*), das den Muslimen Mittelalsiens wie auch vieler benachbarter Länder im 18. und 19. Jahrhundert noch als bedeutendes Zentrum islamischer Gelehrsamkeit galt, erschien den europäischen Reisenden jener Zeit als ein Hort des Unwissens und der Tyrannei. Auch wenn reale Mißstände im Emirat das Urteil der Europäer zweifelsohne mitbestimmten, so war für die Kritik doch ihr aufklärerisches Selbstverständnis maßgebend.

Bis ins letzte Drittel des 19. Jahrhunderts stellten Reiseberichte für europäische Leser die Hauptquelle über Geographie, Kultur und Geschichte des Landes dar, da einheimische schriftliche Zeugnisse wie Chroniken und Verwaltungsdokumente kaum zugänglich waren.[1] So bereiteten sich auch die einzelnen Reisenden überwiegend durch die Lektüre der Berichte ihrer Vorgänger auf die eigene Exkursion vor; in Buchara selbst waren sie dann weitgehend auf muslimische Informanten und eigene Beobachtungen angewiesen.

Da die mittelasiatischen Handschriften und Urkunden zur jüngeren Geschichte und Religionsgeschichte des Emirates von Buchara auch heute noch wenig untersucht sind – das gilt vor allem für die Zeit der Manġīten-Dynastie bis zum Ende der Herrschaft Naṣrallāhs in Jahre 1860 –[2] werden

---

1 So stützen sich wichtige Sekundärwerke zur aktuellen Lage in Buchara noch bis ins letzte Drittel des 19. Jahrhunderts ausschließlich auf Reiseberichte: Friedrich von Hellwald, *Centralasien – Landschaften und Völker in Kaschgar, Turkestan, Kaschmir und Tibet, unter Berücksichtigung der jüngsten Ereignisse in Afghanistan und von Rußlands Bestrebungen und Kulturberuf*, zweite vermehrte und verbesserte Auflage, mit gegen 80 Text-Abbildungen u.s.w., einem Tonbilde und einer Uebersichtskarte, Leipzig 1879, S. 368-378 (mit einer islamfeindlichen Einleitung); "Bukhāra" in: *Allgemeine Realencyklopädie, oder Conversationslexikon für alle Stände*, vierte, verbesserte und sehr vermehrte Auflage in dreizehn Bänden, Band 3, Regensburg 1881.

2 Bislang sind nur folgende Traktate und Dokumente veröffentlicht: – Mirza-Šems Buxari, *O nekotorïx sobïtiyax v Buxare, Xokande i Kašgare* [*Bayān-i baʿżi ḥavādiṡāt-i Buxārā va-Xwāqand va-Kāšġar*], Zapiski Mirzï-Šemsa Buxari, izdannïya v tekste, s perevodom i primečaniyami V.V. Grigor'evïm, Kasan 1861; – Charles Schefer, *Histoire de l'Asie Centrale par Mir Abdoul Kerim Boukhary – Afghanistan, Boukhara, Khiva, Khokand depuis les dernières années du règne de Nadir Chah, 1153, jusqu'en 1233 de l'hégire, 1740-1818 a.D.*, Texte persan publié d'après un manuscrit unique, avec une traduction française, Paris 1876, Amsterdam 1970; –

Reiseberichte weiterhin als wichtige Quelle angesehen und ausgiebig genutzt. Von wenigen Ausnahmen abgesehen[3] fehlt dabei jedoch die kritische Distanz zu den Berichten, so daß die einzelnen Beobachtungen der Reisenden ohne weitere Prüfung als historische Fakten präsentiert werden.[4]

Im folgenden werden zunächst die Reisenden des 18. und 19. Jahrhunderts vorgestellt, deren Berichte Aussagen über die Kultur und Gesellschaft Bucharas enthalten. Anschließend wird an ausgewählten Beispielen die Urteilsperspektive der einzelnen Reisenden untersucht.[5] Die Reiseberichte sollen durch einen solchen mentalitätsgeschichtlichen Ansatz nicht als historische Quelle entwertet werden;[6] über viele Fragen des öffentlichen Lebens im Emirat wie beispielsweise den Sklavenhandel[7] sind kaum einheimische Materialen bekannt, so daß es nur wenig Vergleichsdaten zu den in den Reiseberichten gegebenen Informationen gibt. Bei anderen Bereichen wie Justizwesen und religiösem Leben ist die Quellenlage wesentlich besser, aber es wird langwieriger Studien bedürfen, bevor die Darstellungen der Reisenden korrigiert und ergänzt werden können.[8]

---

Mīrzā ʿAbdalʿazīm Sāmī, *Taʾrīx-ī Salāṭīn-i Manġītīya (Istoriya Mangïtskix Gosudarey)*, izdanie teksta, predislovie, perevod i primečaniya L.M. Yepifanovoy, Moskva 1962; – Muḥammad Ḥakīm-Xān, *Muntaxab at-tavarix*, podgotovka faksimil'nogo teksta, vvedenie i ukazateli A. Muxtarova, v 2 knigax; otvetstvennïy redaktor M.S. Asimov, Kniga Pervaya, Duschanbe 1983; – Aḥmad Maxdūm Dāniš, *Risāla yā muxtaṣarī az taʾrīx-i salṭanat-i Xāndān-i Manġitiyya*, ba-saʿy-u ihtimām-u taṣḥīḥ-i ʿAbdalġanī Mīrzāyif, Istālīnābād 1960; – Mīrzā Badīʿ-Dīwān, *Maġmaʿ al-arqām (Predpisaniya fiska) (Priemï dokumentacii v Buxare XVIII v.)*, Faksimile rukopisi, vvedenie, perevod, primečaniya i priloženiya A.B. Vil'danovoy, Moskau 1981; – O.D. Čexovič, *Dokumentï k istorii agrarnïx otnošenii v buxarskom xanstve*, vïpusk I: *Aktï feodal'noy sobstvennosti na zemlyu XVII-XIX vv.*, Taschkent 1954. Zahlreiche weitere Quellen lagern in Handschriftensammlungen und Archiven Usbekistans, Tadschikistans und Rußlands.

3 Turgon Faiziev, *Buxoro feodal ğamiyatida qullardan foydalanišga doir huğğatlar (XIX- asr)*, Taschkent 1990.

4 Als Beispiel sei das vielzitierte Buch von O.A. Suxareva genannt: *Buxara XIX – načalo XX v. (Pozdnefeodal'nïy gorod i ego naselenie)*, Moskau 1966.

5 Der Artikel beruht auf meinen Vorträgen in islamwissenschaftlichen Kolloquien der Orientalischen Institute der Universitäten Bonn (10. Jan. 1995) und Bochum (7. Feb. 1995) sowie auf einem Referat anläßlich des Dritten Internationalen Symposiums *Uzbekistan – vklad v civilizaciyu, Buxara i mirovaya kul'tura* (Buchara, 2.-4. Okt. 1995).

6 Für eine mentalitätsgeschichtliche Untersuchung anregend ist der Aufsatz von Michael Harbsmeier, "Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quelle: Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Untersuchung frühneuzeitlicher deutscher Reisebeschreibungen", in: *Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte – Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung*, hrsg. v. Antoni Maczak und Hans Jürgen Teuteberg, Wolfenbüttel 1982.

7 Faiziev, *Buxoro*, S. 32.

8 Das trifft auch auf andere mittelasiatische Chanate zu, s. Barbara Kellner-Heinkele, "Glimpses at the cultural life of 19th century Khiva", in: *Rocznik Orientalistyczny* XLIX/2 (1995) 119-127.

Die Motive, in das Herrschaftsgebiet von Buchara zu reisen, waren vielfältig. Neben diplomatischen Gesandtschaften allgemeiner Art und Unternehmungen, die spezifischen Aufgaben wie der Erforschung geologischer Gegebenheiten dienten, gab es Handelsreisen, gelehrte Studien- oder Abenteuerfahrten, Aufenthalte in missionarischer Absicht, aber auch unfreiwillige Besuche.

Vor dem 18. Jahrhundert scheinen, nach der Anzahl der überlieferten Berichte zu urteilen, sehr wenig Europäer Buchara besucht zu haben. In der einschlägigen Literatur werden außer den russischen Gesandten aus dem 17. Jahrhundert meist nur vier Reisende genannt, die Schilderungen hinterlassen haben: Der Kaufmann Marco Polo, der in seinem Bericht auch die erste Handelsreise seines Vaters (Nicolo) und seines Onkels (Matteo) in den Orient schildert, während derer die beiden drei Jahre (1260-63) in Buchara verbrachten; der bei der Schlacht von Angora 1402 in Timurs Gefangenschaft geratene Bayer Johan (Hans) Schiltberger; Don Ruy Gonzalez de Clavijo, der 1404 als Botschafter Heinrichs III. von Kastilien zu Timur nach Samarkand reiste, und Anthony Jenkinson, den die englische Moskovitische Handelsgesellschaft 1558 mit der Aufgabe betraute, den Weg nach China über das Land der Usbeken, Buchara und die Tatarei zu erforschen.[9]

Die bei weitem größte Anzahl an Berichten des 18. und 19. Jahrhunderts stammt aus der Feder von russischen Botschaftern und den Mitgliedern ihrer Gesandtschaften. Hier sollen nur diejenigen berücksichtigt werden, die Aussagen über die Kultur des Landes enthalten; Schilderungen rein geographischen oder naturwissenschaftlichen Inhalts werden nicht einbezogen, wenngleich die Beschreibung der Ressourcen und der Fauna und Flora Bucharas selbstverständlich für Europa von besonderem Interesse war.[10]

---

[9] W. Barthold, *Die geographische u. historische Erforschung des Orients mit besonderer Berücksichtigung der russischen Arbeiten*, aus dem Russ. übers. v. E. Rambergh-Figulla, Leipzig 1913; Michel Jan, *Le voyage en Asie Centrale et au Tibet, anthologie des voyageurs occidentaux du moyen âge à la première moitié de XXe siècle*, Paris 1992; M. Yu. Yuldašev, *K istorii torgovïx i posol'skix svyazey Sredney Azii s Rossiey v XVI-XVII vv.*, Taschkent 1964; s.a. die folgende Anmerkung.

[10] Eine gute knappe Übersicht über alle russischen Reisen nach Buchara und in andere Gebiete Zentralasiens mit bibliographischen Angaben bietet *Obzor russkix putešestviy i ėkspediciy v Srednyuyu Aziyu*, 4 Bde., Taschkent 1955-1971. Darin sind die Reisen von 1715 bis 1886 erfaßt. In ihrem wissenschaftsgeschichtlichen Kontext behandelt D.Yu. Arapov eine Reihe von Reiseberichten (*Buxarskoe Xanstvo v russkoy vostokovedčeskoy istoriografii*, Moskau 1981). Die Bibliographie zu Werken über die diplomatischen Beziehungen zwischen Rußland und dem Staat von Buchara (Chiwa und Kokand meist eingeschlossen) ist umfangreich, ich möchte aber wenigstens auf 4 Publikationen hinweisen: X.G. Gulamov, *Iz istorii diplomatičeskix otnošeniy Rossii s Buxarskim xanstvom XVIII v.*, Taschkent 1992; Gul'sum Alievna Mixaleva, *Torgovïe i posol'skie svyazi Rossii so sredneaziyatskimi xanstvami čerez Orenburg*, Taschkent 1982; Aleksandr Aleksandrovič Semënov, "K istorii diplomatičeskix snošeniy meždu

Aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts sind in unserem Kontext nur die Briefe des Orientalisten Florio Beneveni an Peter den Großen aus den Jahren 1721-1725 von Interesse.[11] Aus dem Ende des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts liegen mehrere Berichte vor, die kulturelle Aspekte behandeln: Hierzu gehören neben den Schilderungen des Bergbaubeamten Timofei Stepanovič Burnašev aus dem Jahre 1795[12] die Berichte des deutschen, eine Turksprache sprechenden Arztes und Naturwissenschaftlers Eduard Eversmann[13] und des Botsschaftssekretärs und Generalstabsoffiziers Baron G. von Meyendorff[14], die beide im Jahre 1820 an einer russischen Gesandtschaft teilnahmen; ferner die Aufzeichnungen des Gesandten und Orientalisten Pëtr Ivanovič Demaison, der 1833/34 unter dem Pseudo-

---

Rossiey i Buxaroy v načale XIX veka", in: *Izvestiya Akademii Nauk UzSSR* 1951, Nr. 1, S. 85-95 und S.V. Žukovskiy, *Snošeniya Rossii s Buxaroy i Xivoy za poslednee trexsotletie*, Petrograd 1915. Speziell zu geographischen Berichten aus Zentralasien im 19. Jahrhundert s. N.A. Gvozdeckiy, V.N. Fedčina, A.A. Azat'yan, Z.N. Doncova, *Russkie geografičeskie issledovaniya Kavkaza i Sredney Azii v XIX - načale XX vv.*, Moskau 1964.

11 A.N. Pobov, "Snošeniya Rossii s Xivoyu i Buxaroyu pri Pëtre Velikom", in: *Zapiski imperatorskago Russkago geografičeskago obščestva*, knižka IX, izdana pod red. D. A. Milyutina, St. Petersburg 1853, S. 237-424, hier S. 291-315 (Paraphrase der Reise Benevenis) und S. 370-395 (erstmalige Veröffentlichung der Originalbriefe Benevenis an Peter den Großen). *Poslannik Pëtra I na Vostoke – Posol'stvo Florio Beneveni v Persiyu i Buxaru v 1718-1725 godax*, otvetstv. red. N.A. Xalfin, Moskau 1986. Kommentierte Auszüge finden sich bei Gulamov, *Iz istorii*, S. 52-81.

12 Grigoriy Spasskiy, "Putešestvie ot Sibirskoy linii do goroda Buxarï v 1794 i obratno v 1795 godu" in: *Sibirskiy Vestnik* 1818, S. 37-110. Spasskiy, der auch Herausgeber des *Sibirskiy Vestnik* war, gibt an, die Aufzeichnungen von Burnašev, die ihm durch den Leiter der Kolïvanovoskresenkiy-Fabriken Pëtr K. Frolovïy bekannt geworden seien, geordnet, korrigiert und nach anderen Quellen vervollständigt zu haben (S. 37, Anm.); letztere nennt er leider nicht, und es ist nicht immer vollkommen klar, wann er Burnaševs Beobachtungen wiedergibt und wann die anderer Autoren. Es existiert noch ein früherer Bericht des Gesandten Mendiyar Bekčurin aus dem Jahre 1781. Ihm sind indes nur einige Informationen über das Hofzeremoniell zu entnehmen, da Bekčurin während seines nur zweiwöchigen Aufenthaltes seine Unterkunft kaum verlassen durfte (S.V. Žukovskiy, "Istoričeskie materialï [Snošeniya Rossii s Xivoy i Buxaroy]", in: *Vostočniy Sbornik*, izdanie obščestva russkix orientalistov, kniga II, Petrograd 1916, 273-340). 1820 ist der Geistliche Budrin in Buchara gewesen. Bei seinem Bericht ist allerdings die oft wörtliche Übereinstimmung mit den Aufzeichnungen Burnaševs auffallend ("Russkie v Buxare v 1820 godu", in: *Spravočnaya knižka Orenburgskago kraya na 1871 god*, Izdanie Orenburgskago Gubernskago Statističeskago Komiteta, Orenburg 1871).

13 Eduard Eversmann, *Reise von Orenburg nach Buchara*, Berlin 1923. Speziell zu den deutschen Reiseberichten s. Johannes Reissner, "Islam und Entwicklung in Russisch Turkestan – Die Sicht Deutscher Reisender und Forscher des 19. Jahrhunderts", in: *Studia Iranica* 23 (1994), 259-275.

14 *Voyage d'Orenbourg à Boukhara fait en 1820, à travers les steppes qui s'étendent à l'est de la mer d'Aral et au-delà de l'ancien Jaxartes*, rédigé par M. le Baron Georges de Meyendorff et revu par le Chevalier Armedée Jaubert, Paris 1826. Es gibt sowohl eine deutsche als auch eine russische Übersetzung: *Reise von Orenburg nach Bouchara im Jahre 1820*, nach dem franz. Original bearbeitet von C. Herm V. Scheider, Jena 1826; Ye. K. Meyendorf: *Putešestvie iz Orenburga v Buxaru*, perevod s francuzskogo Ye. K. Betger, Moskau 1975. Ich beziehe mich, von einer Ausnahme abgesehen, auf die russische Ausgabe.

nym Mullā Ğa'far als Muslim getarnt unterwegs war,[15] sowie die Berichte des Orientalisten und Diplomaten Nikolay Vladimirovič Xanïkov[16] und des Naturwissenschaftlers Alexander Lehmann[17], die Buchara im Jahre 1841-42 im Rahmen einer russischen Gesandtschaft besuchten.

Mit der Errichtung des russischen Protektorats im Jahre 1868 kontrollierte Rußland sämtliche Außenbeziehungen des Bucharer Staates. Dadurch wurde das Emirat ausländischen, vor allem russischen Besuchern fast unbeschränkt zugänglich, und die Zahl der Reisen dorthin stieg rapide an.[18] Diese Erleichterung kommt auch in vielen Berichten zum Ausdruck. Dennoch bleibt die Kritik der Reisenden an den Zuständen in Buchara meist unverändert hart und richtet sich im wesentlichen gegen die gleichen Punkte wie zuvor. Aus diesem Grunde stehen diese Reiseberichte nicht im Mittelpunkt unserer Betrachtung und sollen später nur mit einigen Beispielen erwähnt werden.

Neben den russischen gab es in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch englische Gesandtschaften, die allerdings aufgrund der nur kurzzeitig intensiveren Beziehungen zwischen England und dem Staat Buchara nicht zahlreich waren.[19] Überliefert ist nur der Bericht des im Persischen versierten Leutnants Alexander Burnes, der im Dienste der *East India Company* Anfang der dreißiger Jahre das Emirat von Buchara besuchte und vorüber-

---

15 *Zapiski o Buxarskom xanstve (otčëtï P.I. Demezona i I.V. Vitkeviča)*, otv. redaktor N.A. Xalfin, vstupitel'naya stat'ya i kommentarii V.G. Volovnikova i N.A. Xalfina, pereveli s francuzskogo V.G. Volovnikov i Z.A. Comartova, Central'naya Aziya v istočnikax i materialax XIX - načala XX veka, Moskau 1983. Ausschnitte zitiert B.V. Lunin, *Istoriya Uzbekistana v istočnikax, Uzbekistan v soobščeniyax putešestvennikov i učënïx (20-80-e gg. XIX v.)*, Taschkent 1990, S. 35-44.

16 Nikolai Vladimirovič Xanïkov, *Opisanie Buxarskago Xanstva*, St. Petersburg 1843. Zwei Jahre später erschien eine englische Übersetzung, in der das alphabetische Namensverzeichnis sowie die zwei topographischen Karten fehlen. Allerdings sind aufgrund von Aufzeichnungen, die Xanïkov dem Übersetzer nach der Drucklegung der russischen Fassung zusandte, noch einige Informationen hinzugekommen: *Bokhara: Its Amir and Its People*, translated from the Russian of Khanikoff by the Baron Clement A. de Bode, London 1845. Xanïkovs "Očerki Buxarii" (in: *Otečestvennïya zapiski*, St. Petersburg 1843, Bd. XVVI, Nr. 2, S. 86-91) stellen Ausschnitte aus dem russischen Original dar. Seinen ganz persönlichen Eindruck von der Stadt Samarkand gibt Xanïkov in einem kurzen Artikel wieder: "Samarkand", traduit du Russe par M.P. Vœlkel, in: *Extrait du Bulletin de la Société de Géographie*, mars-avril 1869, Bd. 17, S. 295-305. Zu Leben und Person s. N.A. Xalfin, Ye.F. Rassadina, *N.V. Xanïkov - vostokoved i diplomat*, Moskau 1977.

17 Alexander Lehmann, *Reise nach Buchara und Samarkand in den Jahren 1841 und 1842*, nach den hinterlassenen Schriften desselben bearbeitet, und mit Anmerkungen versehen von Gregor von Helmersen, nebst einem zoologischen Anhange von J. F. Brandt, mit fünf lithographirten Tafeln und einer Karte, Osnabrück 1969 (Neudruck der Ausgabe von 1852).

18 W. Barthold, *Erforschung des Orients*, S. 174.

19 Zu den englischen Gesandtschaften s. Gerald Morgan, *Anglo-Russian Rivalry in Central Asia: 1810-1895*, London 1981, bes. S. 51-73.

gehend für gute Beziehungen zwischen den Ländern sorgte.[20] Von seinem Vorgänger William Moorcroft, einem allerdings eher selbsternannten britischen Gesandten, der 1825 in Buchara weilte und kurz darauf in einer unter Bucharer Oberhoheit stehenden Ortschaft ermordet wurde, sind nur einige Notizen erhalten,[21] und von den Gesandten Stoddart und Conolly, die 1842 von dem Emir Naṣrallāh (1826/7-1860) hingerichtet wurden, sind keine Nachrichten über Buchara auf uns gekommen.[22]

Wesentlich geringer als die Zahl der Europäer, die in diplomatischer Mission reisten, war die Anzahl derjenigen, die sich zu Handelszwecken nach Buchara begaben. Das hatte seine Ursache vor allem darin, daß der russische Handel mit Buchara überwiegend von Tataren und Bucharern,[23] der englische vor allem von Indern und Afghanen geführt wurde. Grund hierfür war sicher vor allem die extreme Schwierigkeit, dieses Land zu erreichen; mußten die Karawanen doch auf Schritt und Tritt mit Überfällen durch Kasachen und Turkmenen rechnen, die die Reisenden ausraubten und gefangennahmen, um sie als Sklaven vor allem an die Chanate von Chiwa und Buchara zu verkaufen.[24] Außerdem lief man Gefahr, in einen der ständig neu entflammenden Kriege zwischen den einzelnen Staaten der Region hineingezogen zu werden.[25] Aus der Zeit vor 1868 ist mir nur der Bericht des Italieners Modesto Gavazzi bekannt, der mit drei weiteren Italienern un-

---

20 Alexander Burnes, *Travels Into Bukhara Together With a Narrative of a Voyage on the Indus*, 3 Bde., Karachi-London-New York 1973.

21 Moorcroft hat über seinen ungefähr fünf Monate langen Aufenthalt in Buchara Notizen verfaßt. Sie sind nach Auffassung des Herausgebers seiner Reiseberichte, H.H. Wilson, nicht nur oberflächlich und unvollständig, sondern werden von den Darstellungen späterer Reisender an Qualität derart übertroffen, daß Wilson sich entschlossen hat, sie nicht in die Veröffentlichung einzubeziehen, obwohl Buchara im Titel genannt wird (William Moorcroft and George Trebeck, *Travels in the Himalayan Provinces of Hindustan and the Panjab from 1819 to 1825; in Ladakh and Kashmir; in Peshawar, Kabul, Kunduz, and Bokhara*, prepared for the press from original journals and correspondence by Horace Hayman Wilson with a new introduction by G.J. Alder, 2 vols., (London 1841), Karachi, Oxford u.a. 1979, S. LXIV).

22 Zu dem Schicksal dieser beiden Gesandten s. Rev., D.D., LL.D. Joseph Wolff, *Narrative of a Mission to Bokhara, in the years 1843-45, to ascertain the fate of Colonel Stoddart and Captain Conolly*, 2 volumes, London 1845, vol. 1, S. 328-352; idem, *Travels and Adventures*, 2 volumes, second ed. London 1861, vol. 2, S. 377-379; Captain John Grover, *The Bokhara Victims*, London 2nd ed. 1845.

23 Mixaleva, *Torgovïe*, S. 35ff.

24 Viele Gesandschaften erreichten aus diesem Grund nicht ihr Ziel, weshalb die Sicherung der Karawanenwege ein wichtiges Anliegen der russischen Regierung war (s. Xalfin, N.A., *Rossiya i xanstva Sredney Azii (pervaya polovina XIX v.)*, Moskau 1974; Mixaleva, *Torgovïe*; Žukovskiy, *Snošeniya*).

25 1825 mußte beispielsweise eine russische Karawane mit Militärschutz, nachdem sie zahlreichen Wegelagerern erfolgreich entkommen war, kurz vor Buchara wegen eines Krieges den Rückweg antreten (*Karavan-zapiski vo vremya poxoda v Buxariyu rossiyskago karavana pod voinskim prikrïtiem v 1824 i 1825 godax, vedennïya načal'nikom ètogo karavana nad kupečestvom Yevgrafom Kaydalovïm* v trex častyax, Moskau 1827, S. 95).

terwegs war, um Seidenraupen zu kaufen, und der elf Monate lang in einem Wohnhaus gefangengehalten wurde.[26]

Gelehrte Studienreisen und Abenteuerfahrten haben vor 1868 auch nur wenige Europäer nach Buchara geführt.[27] Auch hier war die Unsicherheit des Weges dorthin[28] wohl ebenso ein Grund wie die Angst, in Buchara selbst umzukommen. Die Nachricht von dem Schicksal, das Moorcroft, Stoddart, Conolly, Gavazzi und einigen anderen zuteil geworden war, sowie die fast durchgehend negativen Reiseberichte, die schnell in Europa bekannt wurden, ließen Buchara als einen Staat erscheinen, in dem vollkommene Willkür herrschte und Nicht-Muslime aufs Äußerste verhaßt und rechtlos waren.[29]

Zwei Männer wagten es dennoch: der österreichische Pharmazeut und Arzt Martin Honigberger[30] im Jahre 1834 und der ungarische Orientalist Armin(ius) Vámbéry (Hermann Bamberger)[31] im Jahre 1863. Honigberger, der im Laufe seines Lebens, wie viele andere der Buchara-Besucher, weite Teile des Orients bereiste, hat leider nur auf wenigen Seiten seinen Aufenthalt in Buchara festgehalten und berichtet fast ausschließlich von seiner eigenen medizinischen Tätigkeit am Orte.[32] Vámbéry hingegen, der unter dem Pseu-

---

26 In seinem Bericht "I prigionieri italiani a Bocara, lettera del signor Modesto Gavazzi al commendatore Cristoforo Negri" (Estratto dal N° 293 del giornale *La Stampa*, Turin 1864, S. 3-28) beschränkt er sich weitgehend auf eine Beschreibung der Gefangenschaft. Modesto Gavazzis Schrift *Alcune Notizie raccolte in un viaggio a Bucara* (Mailand 1865) war mir leider nicht zugänglich.

27 Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts sind mir keine Berichte von Reisen in solcher Absicht bekannt.

28 Der bekannte englische Reisende und Schriftsteller James Baillie Fraser, der 1821/22 von Chorasan aus nach Buchara einreisen wollte, mußte aufgrund drohender Plünderungen von seinem Vorhaben ablassen (*Narrative of a Journey into Khorasān in the years 1821 and 1822*, with a new introduction by Edward Ingram, Oxford, New York 1984, S. 509).

29 S. Anm. 1.

30 Zu seiner Person s. "Johann Martin Honigberger", in: *Sankt Petersburger Zeitung* 1834, Nr. 224, S. 878.

31 Zu Person und Gesamtwerk s. Lory Alder, Richard Dalby, *The Dervish of Windsor Castle, The Life of Arminius Vambery*, London 1979 sowie Klaus Kreiser, "Hermann Bamberger und die Turkologie", in: Christa Fragner, Klaus Schwarz (Hrsg.), *Osmanistik – Turkologie – Diplomatik*, Festgabe an Josef Matuz, Berlin 1992, S. 181-191.

32 Johann Martin Honigberger, *Früchte aus dem Morgenlande oder Reise-Erlebnisse, nebst naturhistorisch-medizinischen Erfahrungen, einigen hundert erprobten Arzneimitteln und einer neuen Heilart dem Medial-Systeme*, Wien 1851, S. 76-84. Der russische Geologe, Reisende, Schriftsteller und Diplomat Yegor Petrovič Kovalevskiy hat Martin, so wurde Honigberger von den Bucharer Machthabern genannt, zu einem der Protagonisten seines fiktiven Berichts über den Emir von Buchara gemacht ("Nessr-Ulla Baxadïr Xan i Kuč Begi", in: *Sobranie sočineniy Yegora Petroviča Kovalevskago, v 4-x častyax, s biografičeskim očerkom i portretom avtora*, St. Petersburg 1871, Bd. 3 (*Stranstvovatel' po suše i moryam*), S. 36-45). Kovalevskiy hatte sehr viele Nachrichten über Buchara gesammelt und war im Jahre 1839 als

donym Rašīd Efendi reiste und sich als Muslim ausgab, hat viel von seinen Erlebnissen, Beobachtungen und Gefühlen ausführlich festgehalten, obwohl er als eigentlichen Grund seiner Reise nur die Suche nach dem Ursprung der ungarischen Sprache angab.[33]

Ebenso selten wie die Suche nach Bildung und Abenteuer war vor 1868 das Missionieren Motiv für eine Reise nach Buchara. Das verwundert nicht, ließ die Bucharische Regierung Reisen dieser Art gar nicht erst zu. Meines Wissens war der in England lebende, Persisch und Hebräisch beherrschende Reverend Joseph Wolff der einzige, der offen missionierte. Dies konnte er sich jedoch nur erlauben, weil er, wie er wiederholt in seinen Berichten hervorhebt, als Jude christlichen Glaubens vorwiegend die Juden in Buchara und in anderen Gebieten christianisieren wollte und nach den verlorenen zehn Stämmen Israels suchte. Wolff war zu diesem Zwecke 1831 in Buchara; auf seiner zweiten Reise 1844 führte er allerdings den Auftrag aus, das Schicksal von Stoddart und Conolly zu erkunden.[34] Außer Wolff ist möglicherweise Ende des 18. Jahrhunderts der griechische Metropolit von Neupatras, Xrisant, in missionarischer Absicht nach Buchara gereist, auch wenn er in seinen knappen Aufzeichnungen Neugier als Beweggrund angibt.[35]

---

Gesandter Nikolays I. nach Buchara unterwegs, konnte den Staat aufgrund der Gefahren des Weges jedoch nicht erreichen (Xalfin, *Rossiya*, S. 256-271).

33 Vámbéry, der auch als Informant für die Engländer arbeitete, hat in zwei Schriften seine Beobachtungen in Buchara und anderen Gegenden Zentralasiens aufgezeichnet: (1) Hermann Vámbéry, *Reise in Mittelasien von Teheran durch die Turkmanische Wüste an der Ostküste des Kaspischen Meeres nach Chiwa, Bochara und Samarkand, ausgeführt im Jahr 1863*, mit zwölf Abbildungen in Holzschnitt und einer lithographirten Karte, deutsche Originalausgabe, zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig 1873; (2) idem, *Skizzen aus Mittelasien, Ergänzungen zu meiner Reise in Mittelasien*, deutsche Originalausgabe, Leipzig 1868; (s.a. im folgenden Anm. 39). Hermann Vámbéry verfaßte außerdem eine *Geschichte Bucharas oder Transoxaniens von den frühesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (nach orientalischen benützten und unbenützten handschriftlichen Geschichtsquellen, 2 Bde., Stuttgart 1872), die allerdings – entgegen Vámbérys eigenen Ansprüchen – nicht dem damaligen Forschungsstand entsprach und eher der Populärwissenschaft zuzurechnen ist (s. die glänzende Rezension von V. Grigor'ev in *Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščeniya*, 1873, S. 105-137; Eugene Schuyler veröffentlichte eine englische, mit zusätzlichen Anmerkungen versehene Übersetzung davon im Anhang zu seinem eigenen Reisebericht [*Turkistan, Bd.1*, Appendix II, S. 360-389]).

34 Wolff hat drei Berichte über seine Reisen hinterlassen, die er teils selbst verfaßt und teils Freunden erzählt hat: s. Anm. 22 und Rev. Joseph Wolff, *Researches and Missionary Labours among the Jews, Mohammedans, and other Sects during his Travels between the Years 1831 and 1834, from Malta to Egypt, Constantinople, Armenia, Persia, Khorossaun, Toorkestaun, Bokhara, Balkh, Cabool in Affghanistaun, the Himmalayah Mountains, Cashmeer, Hindoostaun, the Coast of Abyssinia, and Yemen*, First American Edition, Revised and Corrected by the Author, Philadelphia 1837.

35 Xrisant (Xrisanf), Mitropolit Novopatrasskiy, *O Stranax Sredney Azii*, poseščennïx im v 1790 godax, izdal s vvedeniem i obyasneniyami V.V. Grigor'ev, Moskau 1861.

Während alle bisher genannten Reisenden Buchara als Ziel anstrebten, gab es noch einige, die unfreiwillig oder zumindest ohne Absicht dorthin kamen und Notizen hinterließen. 1774 geriet der Unteroffizier Filipp Yefremov, der mehrere orientalische Sprachen beherrschte, in Gefangenschaft und wurde nach Buchara an den Atalïq Dāniyāl, den eigentlichen Machthaber im Land, als Sklave verkauft. Der Atalïq setzte ihn bald als Militärexperten ein, und schließlich gelang Yefremov die Flucht.[36] 1835/36 steuerte der in orientalischen Sprachen versierte Fähnrich Ivan Viktorovič Vitkevič Buchara an, weil er bei seinen Erkundungen in der Kasachischen Steppe unter extremer Kälte und Proviantmangel litt und fürchtete, Opfer der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Chiva und Taschkent zu werden.[37] Möglicherweise handelte er damit aber auch im Auftrag des Orenburger Militärgouverneurs.[38]

In Umfang, Stil und Genauigkeit der Berichterstattung weichen die uns vorliegenden europäischen Reisebeschreibungen erheblich voneinander ab. Das hängt teils mit dem jeweiligen Erkenntnisinteresse des Reisenden zusammen, teils aber auch mit dem Zeitpunkt der Abfassung dieser Berichte.

Grundsätzlich läßt sich feststellen, daß sich die Gesandtschaftsberichte sowie die Mitteilungen von Yefremov und Vitkevič von den übrigen Berichten durch den Versuch abheben, möglichst umfassend und präzise Erkundigungen wiederzugeben, oft mit Angabe der jeweiligen Quelle. Die Aufzeichnungen des Orientalisten Xanïkov weisen zusätzlich zu diesen Merkmalen noch eine vorbildliche Systematik auf. Vámbéry alias Rašīd Efendi ordnet einen Teil seiner Berichte zwar auch nach inhaltlich-systematischen Gesichtspunkten, beschreibt aber Topographie, Bewohner, Regierung etc. des Staates Buchara nur oberflächlich. Der Erlebnisstil seiner Tagebuchaufzeichnungen erinnert an Karl May-Romane, und es nimmt daher nicht Wunder, daß von allen hier genannten Reiseberichten gerade sie die mit Abstand größte Verbreitung gefunden haben. Seine *Reise in Mittelasien* wurde in zehn Sprachen übersetzt, mehrfach für die Jugend bearbeitet und inspirierte

---

[36] Filipp Yefremov, *Devyatiletnee stranstvovanie*, pod redakciey, so vstupitel'noy stat'ëy i komentariyami Ed. Murzaeva, Moskau 1950. Einige Auszüge auf französisch finden sich in: Jan, *Le voyage en Asie Centrale*, S. 197-206.

[37] *Zapiski o Buxarskom xanstve (otčëtï P.I. Demezona i I.V. Vitkeviča)*, S. 12ff., 84-129. Seine Aufzeichnungen wurden wie die von Demaison erstmals 1983 veröffentlicht. Ausschnitte zitiert B.V. Lunin, *Istoriya Uzbekistana v istočnikax, Uzbekistan v soobščeniyax putešestvennikov i učënïx (20-80-e gg. XIX v.)*, Taschkent 1990, S. 51-55.

[38] Morgan, *Anglo-Russian Rivalry*, S. 71f.

darüber hinaus manchen Schriftsteller zu eigenen Erzählungen.[39] Nicht weniger reißerisch sind die Darstellungen des Judenmissionars Wolff, dessen Schilderungen der Lage der ortsansässigen Juden viel Unbekanntes enthalten; aufgrund von Wolffs exzentrischer Natur müssen sie allerdings mit kritischer Distanz gelesen werden.

Indes bedeuteten Nüchternheit des Stils und Sachlichkeit der Darstellung keinesfalls ein geringeres Maß der Kritik an den in Buchara beobachteten Verhältnissen. Sie schützten, wie im folgenden zu zeigen ist, viele Gesandtschaftsvertreter auch nicht vor negativen, nach heutigem Verständnis der islamischen Kultur nicht akzeptablen Pauschalurteilen.

Es ist bemerkenswert, daß diese Pauschalurteile erst in den Berichten um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert anzutreffen sind, und viele Dinge und Verhaltensweisen, denen diese Urteile gelten, werden ebenfalls erst ab jener Zeit von den Reisenden schriftlich festgehalten. Allerdings liegen uns mit Benevenis Bericht und den Aufzeichnungen Yefremovs nur zwei ausführlichere Schilderungen aus früheren Dekaden des 18. Jahrhundert vor. Beneveni berichtet Anfang der zwanziger Jahre gemäß seinem Auftrag über ökonomische Lage, Handel, militärische Stärke, außen- und innenpolitischen Verhältnisse, die Goldförderung und diplomatisches Zeremoniell.[40] Yefremov hat ähnliche Interessen, beschäftigt sich darüber hinaus aber auch mit Kleidung, Nahrung und der Natur des Landes sowie mit dem Strafvollzug, verständlicherweise insbesondere der Folter, die er selbst zu erleiden hatte.[41] Yefremov wie auch Beneveni enthalten sich dabei abfälliger Urteile über die fremde Gesellschaft. Sie schildern, ohne zu werten.

In den Reiseberichten ab dem Ende des 18. Jahrhunderts hingegen wird alles Gesehene kritisch kommentiert und mit Wert-Etiketten versehen. Das Spektrum der mitgeteilten Beobachtungen erweitert sich zudem erheblich, obwohl den Gesandtschaften kaum andere Aufgaben aufgetragen wurden als zur Zeit Peters des Großen.[42] Die Reisenden halten nun auch fest, wie sich die Bevölkerung ethnisch zusammensetzt, und sie versuchen, detaillierte Informationen über die Funktionen der einzelnen Würdenträger im Staat zu

---

39 Hermann Vámbéry, *Man nannte mich Reschid Efendi, Reise in Mittelasien*, bearbeitet und herausgegeben von Sigrid Tröger, Leipzig 1990, S. 217f.

40 Die Beneveni aufgetragenen Aufgaben zitiert Pobov im Anhang zu "Snošeniya", S. 338-340. Den Goldvorkommen galt weder zu diesem Zeitpunkt noch später das Hauptinteresse Rußlands an Buchara; Chiwa war in dieser Hinsicht für die Russen bedeutender (Catherine Poujol, "Les Voyageurs Russes et l'Asie Centrale: Naissance et Declin de Deux Mythes, les Réserves d'Or et la Voie de l'Inde", in: *Central Asian Survey* 4/3 [1985] 59-73).

41 Yefremov, *Devyatiletnee stranstvovanie*.

42 S. die in Anm. 10 angegebene Literatur.

erhalten. Sie befassen sich, wenn auch meist oberflächlich, mit dem Straf- und Justizwesen, sammeln Informationen zum Bildungssystem und zeigen ein begrenztes Interesse am Kultus. Sie beschreiben das Verhalten der Bevölkerung gegenüber Fremden und machen vielfach ausführliche Angaben zur Topographie.

In Art und Weise, Schärfe und Häufigkeit unterscheiden sich dabei die einzelnen kritischen Äußerungen. Verhalten und selten üben Burnašev, Demaison und Lehmann Kritik. Ebenfalls selten, aber heftig und pauschal äußern Xrisant, von Meyendorff, Vitkevič, Wolff und Gavazzi ihr Mißfallen. Wiederholt, detailliert und scharf kritisieren Eversmann, Xanïkov und Vámbéry. Eine Ausnahme bildet Burnes, der sich mit Pauschalurteilen zurückhält. Er bezeichnet den Emir Naṣrallāh beispielsweise auch als Despoten, hält ihn aber für gerecht und liberal. Dem von ihm ebenfalls konstatierten Mangel an Volksherrschaft hält er die große Zufriedenheit der Bevölkerung entgegen; die Polizei sei strikt und effizient, und was man auch über den Koran denke, sei es doch für den Staat sehr förderlich, wenn seine Gesetze angewandt würden. Burnes' positive Einstellung mag u.a. daher rühren, daß er von dem damaligen Qušbegi zuvorkommend behandelt wurde, da dieser Großbritannien umwarb, um den Einfluß Rußlands zu dämpfen.[43]

Die meisten Reisenden indes zeigen sich entsetzt über das Ausmaß an Alleinherrschaft und Staatskontrolle bis in alle Bereiche des Lebens. Sie berichten mit Abscheu von unablässiger Kontrolle des einzelnen Bewohners und ihrer jeweils eigenen Person durch den Staat,[44] von willkürlichem und strengem Vorgehen der Sittenpolizei (*ra'īs* und *mīr-šab*),[45] von grauenerregenden Verhältnissen in den Gefängnissen,[46] von der Verhängung der Todesstrafe für geringfügige Verbrechen und vom grausamen Vollzug der Hinrichtung.[47]

Hier, wie auch bei weiteren von den Reisenden kritisierten Zuständen, kann die Glaubwürdigkeit der Berichte in Einzelfällen sicher angezweifelt werden, hatten die Reisenden doch einige Dinge nur vom Hörensagen erfahren und verfügten in vielen Fällen nur über einseitige Quellen. Hierzu gehört

---

43 Burnes, *Travels*, Bd. 2, S. 363-368; s.a. das Gespräch, das Vitkevič mit dem Qušbegi führte (Vitkevič, *Zapiski*, S. 107f., 110).

44 Spasskiy, "Putešestvie", S. 49ff.; Eversmann, *Reise*, S. 85, et passim; Meyendorf, *Putešestvie*, S. 133, 143f.; Wolff, *Travels*, S. 396ff.; Demaison, *Zapiski*, S. 40, 48 et passim; Vámbéry, *Reise*, S. 162, 171; Gavazzi, "I prigionieri italiani", S. 10ff.

45 Spasskiy, "Putešestvie", S. 98f.; Eversmann, *Reise*, S. 85ff.; Meyendorf, *Putešestvie*, S. 143f.; Vitkevič, *Zapiski*, S. 98; Lehmann, *Reise*, S. 250f.; Vámbéry, *Reise*, S. 329.

46 Demaison, *Zapiski*, S. 58; Wolff, *Travels*, S. 379; Khanikoff, *Bokhara*, S. 101f.

47 Eversmann, *Reise*, S. 84; Demaison, *Zapiski*, S. 57f.; Wolff, *Researches*, S. 132; Khanikoff, *Bokhara*, S. 89f., 231f.; Lehmann, *Reise*, S. 207; Vámbéry, *Reise*, S. 165.

auch, daß die eigenen Beobachtungen meist ohne Kenntnis der Gesamtzusammenhänge und Hintergründe eines Geschehens aufgezeichnet wurden. Auf diese Frage der Glaubwürdigkeit werde ich jedoch nicht weiter eingehen, da sie im Kontext meiner Fragestellung irrelevant ist. Wichtig sind vielmehr die Urteile der Reisenden.

Mit Blick auf das Justizsystem kommen viele der Beobachter zu dem Schluß, daß die Strafen im Verhältnis zum Vergehen zu grausam seien, und Burnašev fügt hinzu, daß dies der Grund sei, weshalb in Buchara sehr viel mehr Verbrechen, besonders Diebstahl, begangen würden als an anderen Orten, wo das Prinzip des Justizsystems die Milde sei.[48] Burnes hingegen behauptet, daß die kompromißlose Behandlung, die ein Missetäter zu gewärtigen habe, ihm eine heilsame Angst einjage, und daß deshalb in Buchara nur wenige Verbrechen verübt würden.[49] Xanïkov wiederum kommentiert die Prinzipien des islamischen Justizsystems und kommt zu dem Schluß, daß Religion keine Grundlage des Rechts sein dürfe:

> "It is evident that a similar order of things could only exist among nations little accustomed, if not wholly unused, to thought; because it cannot be admitted, by any reasonable person, that there is such a conformity between divine and human justice that the former must be the indispensable basis for the latter. Laws, it is true, are, by this means, invested with a greater degree of respect; but, on the other hand, the laws themselves become oppressive, because, in modifying them, they cannot be made applicable to the exigencies of those whose conduct they are to regulate."[50]

Von eben diesem aufgeklärten Gesellschafts- und Staatverständis aus beschreiben und beurteilen die Reisenden auch das Bucharer Bildungswesen. Die im Vergleich zu Rußland und anderen europäischen Staaten jener Zeit ungewöhnlich hohe Alphabetisierungsrate der Bucharer Bevölkerung – Xanïkov schätzt sie auf ungefähr 25% –[51], beeindruckt keinen der europäischen Besucher. Sie relativieren sie mit dem Hinweis, der Unterricht beschränke sich auf religiöse Inhalte und bestehe nur im Auswendiglernen und gemeinsamen Rezitieren des Erlernten.[52] Es mache aber niemanden zu einem gebildeten Menschen, "wenn Bildung oder Kultur in einer gewissen

---

48 Spasskiy, "Putešestvie", S. 98.
49 Burnes, *Travels* S. 367f.
50 Khanikoff, *Bokhara* , S. 264.
51 Khanikoff, *Bokhara*, S. 293.
52 Meyendorf, *Putešestvie*, S. 150-153; Demaison, *Zapiski*, S. 44-46 (Demaison hat laut eigener Aussage selbst über einen Monat lang am Unterricht in einer Bucharer Medrese teilgenommen); Vitkevič, *Zapiski*, S. 103; Khanikoff, *Bokhara*, S. 104-110, 274-294; Lehmann, *Reise*, S. 193ff.; Vambéry, *Reise*, S. 327f.

Entwicklung von Geist und Gefühl bestehen".[53] Dieser Form von Bildung, so Vámbéry, liege "nur blinder Fanatismus zu Grunde".[54]

Auch in anderen Bereichen geht das Urteil über die fremde Bucharer Kultur von den Prinzipien der eigenen und nicht denen der fremden Kultur aus. So zeigen viele Reisende überhaupt kein Verständnis für die Unterstützung, die die Bucharer Regierung Bettlern gewährt, und für das allgemeine Wohlwollen der Bevölkerung ihnen gegenüber.[55] Einige meinen, dadurch werde die Faulheit gefördert,[56] und anstelle von Geld solle ihnen der Herrscher lieber Arbeit geben.[57] Hier verkennen sie völlig den religiösen Hintergrund und die historische Verankerung des Bettler- und Derwischtums in den islamischen Gesellschaften sowie die positiven Seiten dieser sozialen Versorgung und messen allein mit ihren eigenen ethischen Maßstäben.

Ein weiterer gewichtiger Stein des Anstoßes war der bucharische Sklavenhandel. Der Loskauf und Austausch von russischen Sklaven gehörte zu den Zielen fast jeder russischen Gesandtschaft.[58] In den Jahren 1820 und 1834 lebten laut Aussage von von Meyendorff und Honigberger zwischen 500 und 600 russische Sklaven im Staat von Buchara. Weit größer war die Zahl persischer Sklaven; allein 1785 sollen aus der Stadt Merw (heute Marï in Turkmenistan) über zwanzigtausend Personen als Sklaven nach Buchara gebracht worden sein.[59] Viele Reisende sprechen über den bucharischen Sklavenhandel so, als habe es in ihren eigenen Ländern keine Sklaverei gegeben oder als sei sie schon seit langer Zeit abgeschafft.[60] In Westeuropa kam es bekanntermaßen erst am Ende des 18. und im Laufe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Abschaffung der Sklaverei; in Rußland wurde die Leibeigenschaft 1861 aufgehoben.

---

53 Khanikoff, *Bokhara*, S. 293.
54 Vambéry, *Reise*, S. 328.
55 Khanikoff, *Bokhara*, S. 122, 261; Lehmann, *Reise*, S. 198ff.
56 Spasskiy, "Putešestvie", S. 87f.
57 Eversmann, *Reise*, S. 107f.
58 Siehe die einzelnen Gesandtschaftsberichte sowie Mixaleva, *Torgovle* und Žukovskiy, *Snošeniya*.
59 Honigberger, *Früchte*, S. 76; Meyendorf, *Putešestvie*, S. 145; Faiziev, *Buxoro*; Schefer, *Histoire* (s. Anm. 2), S. 142.
60 Eversmann, *Reise*, S. 75; Meyendorf, *Putešestvie*, S. 143, 145f.; Demaison, *Zapiski*, S. 49f.; Vitkevič, *Zapiski*, S. 107f. (bemerkenswerterweise begegnet der Qušbegi der Forderung Vitkevičs, die russischen Sklaven freizulassen, u.a. mit dem Hinweis auf die Leibeigenschaft in Rußland); Lehmann, *Reise*, S. 74f.

Diese jeweils konkrete Einzelheiten betreffenden Urteile werden schließlich von vielen Reisenden als Pauschalurteile zusammengefaßt, die jegliche Reflexion über das Gesehene und jede Selbstkritik vermissen lassen.

> "Diese Muhamedaner", so Eversmann, "sind vielleicht eine der gemeinsten, niederträchtigsten Nationen, die die Erde trägt; Handel und Religion hat bei ihnen jeden Funken von Ehre und Rechtschaffenheit getilgt; wenn sie nach der Vorschrift des Korans, fünfmal im Tage ihre Gebete verrichtet haben, so ist ihnen alles erlaubt; für einige Pfennige ist der Buchar im Stande seinen Vater und seinen Bruder zu verrathen; nichts ist ihnen heilig als nur das Geld. In dem heftigsten Zank begriffen, wenn die Zeit des Betens kommt, hören sie plötzlich auf, verrichten ihre Gebete, und nachdem dieses geschehen ist, fangen sie wieder mit derselben Hitze an, in welcher sie aufgehört hatten."[61]

Von Meyendorff spricht von einem halb-barbarischen Staat.[62] Vámbéry meint, daß das Khanat höchst gefährlich für jeden Fremden sei, "weil das Spioniersystem der Regierung eben die Stufe der Vollkommenheit erreicht hat wie die Verworfenheit der Bevölkerung"[63], und der Metropolit Xrisant bedauert, daß sich "an den unglaublich schönen Gärten Bucharas" leider "die Welt der Barbaren" ergötze.[64]

Alle die genannten Kritikpunkte betreffen politische und soziale Strukturen, religiöse Traditionen, ethische Vorstellungen und intellektuelle Horizonte, die im westlichen Europa und in Rußland gerade in Bewegung geraten waren.[65]

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts scheinen die Reisenden von der Aufklärung als einer Mission beseelt, die häufig mit imperialistischen Absichten gepaart ist. So kommentiert von Meyendorff 1820 beispielsweise das seines Erachtens mangelhafte Erziehungswesen Bucharas, indem er an die ehemals aufklärerische Funktion der islamischen Kultur für Europa erinnert. In die Zukunft blickend äußert er, daß

> "die fortschreitende Entwicklung der Aufklärung in Rußland dieses große Reich verpflichtet, [...] den zentralasiatischen Chanaten einen

---

61 Eversmann, *Reise*, S. 82.
62 Meyendorf, *Putešestvie*, S. 152.
63 Vámbéry, *Reise*, S. 158.
64 Xrisant, *O stranax*, S. 7.
65 Mark Batunsky, "Islam and Russian Culture in the First Half of the 19th Century, Cultural Self-Determination and the Problem of Islam", in: *Central Asian Survey* 9/4 (1990) 1-27, hier S. 2-13.

heilsamen Stoß zu geben und in ihren Ländern alle Errungenschaften der europäischen Zivilisation zu verbreiten."[66]

Mit Blick auf die "Wilden" von Buchara wünscht Vámbéry, dem eine englische Besetzung Bucharas sicher lieber wäre als die russische, "der Civilisation halber den russischen Waffen den besten Erfolg."[67]

Seitdem Buchara zumindest außenpolitisch von den Russen dirigiert wurde, scheint sich der Blick der europäischen Reisenden ein wenig zu verändern. Die negativen Urteile im einzelnen und im allgemeinen bleiben zwar überwiegend die gleichen, aber jetzt, da sich die europäischen Reisenden relativ frei im Land bewegen können und die Chance auf eine "Zivilisierung" von Staat und Gesellschaft vorhanden ist, betrachten viele die fremde Umgebung entspannter und bisweilen sogar wohlwollend, mit Spaß am Exotischen, dem Flair von 1001 Nacht. So schildert Eugene Schuyler, der 1873 als Mitglied der amerikanischen Gesandtschaft in Sankt Petersburg mehrere Städte des Bucharer Staates bereist, verschiedene Vergnügungen der Bevölkerung und zeigt sich begeistert von Samarkand.[68] Der Schweizer Henri (Heinrich) Moser, der den Gesandten Ferdinand von Sayn-Wittgenstein-Berleburg begleitet, ergötzt sich beispielsweise zu Beginn der achtziger Jahre an schönen Kostümen und daran, "einige merkwürdige Typen von Einheimischen" fotografieren zu können.[69] Der Arzt Yavorskiy, Mitglied der russischen Gesandtschaft 1878-79, ist von der Internationalität und dem Gewimmel auf dem Basar fasziniert,[70] und einige Jahre später fühlt sich der Franzose Marquis de Croizier auf dem Basar bisweilen in die Zeiten von Harūn ar-Rašīd versetzt.[71]

---

66 Meyendorff, *Voyage d'Orenbourg à Boukhara*, S. 303.

67 Vámbéry, *Reise*, S. 383.

68 Eugene Schuyler, *Turkistan – Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, with three maps and numerous illustrations, 2 vols., London $^{6}$1877, Bd. 1, S. 65, 70f., 75, 236, et passim. Schuyler gibt übrigens kaum negative Urteile von sich. So bemerkt er z.B. auch nur nebenbei, daß die Unterhaltung mit Muslimen schwierig sei, da man mit ihnen nichts gemeinsam habe, und daß sie einen mißtrauisch betrachteten, weil man Ausländer und zugleich Christ sei. So interessant er die Reise auch gefunden habe, sei er doch froh gewesen, daß er nach seiner Ankunft in Katta-Kurgan wieder zivilisiertes Essen bekam, sich rational unterhalten und Frauen sehen konnte.

69 Henri Moser, *A travers l'Asie Centrale, la Steppe Kirghize, le Turkestan Russe, Boukhara, Khiva, le pays des Turcomans et la Perse – Impressions de voyage*, ouvrage orné de plus de 170 gravures dont 117 dessins de M.E. van Muyden et 16 héliotypies, avec une carte itinéraire du voyage à travers l'Asie Centrale, Paris 1885, S. 157f., 166. Moser war bereits im Jahre 1868 einmal in Buchara, um dort Seidenraupen zu erwerben. Siehe Reissner, *Islam* , S. 260, 267f.

70 I.L. Yavorskiy, *Putešestvie Russkago posol'stva po Avganistanu i Buxarskomu xanstvu v 1878-1879 gg.*, 2 t., St. Petersburg 1882-3, t. 2, S. 341f.

71 Marquis de Croizier, "Le Bazar de Boukhara", in: *Bulletin de la Société de géographie de Marseille*, Marseille 1892, S. 327-354, hier S. 333f.; s. a. idem, "Le dernier Emir

Der Blick des europäischen Reisenden ist somit seit dem Ende des 18. Jahrhunderts der Blick eines Menschen, dessen Heimat sich in einer Umbruchsphase befindet, der gerade die Aufklärung erlebt hat oder noch erlebt, und der die eigenen Verhältnisse idealisiert. Bei der Begegnung mit einer anderen Kultur, die von dieser Umwälzung nicht erfaßt ist, läßt er außer acht, vor wie kurzer Zeit in seinem eigenen Lande erst Despotie und Willkür des Herrschers verringert, der Strafvollzug gemildert, die Sklaverei kritisiert und die Schulbildung verbessert worden sind. Die eigene Aufklärung erscheint dem Reisenden durch das Unaufgeklärte der fremden Welt bereits als abgeschlossen, obgleich sie doch vielerorts gerade erst begonnen hatte. Die islamische Kultur Bucharas erhielt die Funktion eines Gegenbildes für die Ideale, die sich in Europa durchzusetzen begannen; ihre eigene Qualität blieb hingegen im Schatten.

Die Reisenden nach Buchara stehen mit der kritischen Beurteilung einer für sie fremden Kultur nicht allein da.[72] Es wäre mentalitätsgeschichtlich, aber auch hinsichtlich ihres Nutzens als historische Quelle sicher lohnend, die Schilderungen der europäischen Reisenden in den Kontext anderer Reiseberichte jener Zeit zu stellen.[73] Ein Vergleich mit anderen Orient-Berichten europäischer Reisender könnte möglicherweise sogar die Geschichte der Orientalistik wie auch die Orientalismus-Diskussion bereichern, in der die russische Seite bislang weitgehend ausgespart wurde.[74]

---

de Boukhara: Souvenirs de voyage en Turcomanie", in: *Bulletin de la Société normande de géographie*, Rouen 1893, S. 213-221.

72 Vgl. z.B. Anselm Maler (Hrsg.), *Galerie der Welt – Ethnographisches Erzählen im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1988 und Helga von Kügelgen, "Die Austauschbarkeit der Bilder – Frühe Darstellungen der Neuen Welt", in: Karl Kohut (Hrsg.), *Deutsche in Lateinamerika – Lateinamerika in Deutschland*, Eichstätt 1996.

73 Eine gute Übersicht über Reiseberichte des 18. und 19. Jahrhunderts bietet Gert Robel ("Reisen und Kulturbeziehungen im Zeitalter der Aufklärung", in: *Reisen und Reisebeschreibungen im 18. und 19. Jahrhundert als Quellen der Kulturbeziehung*, hrsg. v. B.I. Krasnobaev, Gert Robel und Herbert Zeman, Berlin 1980, 9-37).

74 So beschränkt sich Edward Saïd in seiner umstrittenen Kritik am Orientalismus (*Orientalism*, London 1978, Repr. London 1991) weitgehend auf Forscher aus England und Frankreich, wobei er nicht zwischen Orientalistik und Orientalismus unterscheidet. Die zahlreichen muslimischen Kritiker europäischer Orientalisten berücksichtigen die russische Tradition ebensowenig (Ekkehard Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik – Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion*, Berlin 1991). Die russischen und sowjetischen Darstellungen der eigenen Orientalistik befassen sich kaum mit den Orientbildern innerhalb und außerhalb des Faches. Als Beispiele seien genannt: W. Barthold, *Erforschung des Orients*, und Alexandre Kislov, "The State of Middle East Studies in the USSR", in: *Middle East Studies – International Perspectives on the State of the Art*, ed. by Tareq Y. Ismael, New York 1990, 165-170. Unbeachtet bleibt das russische Orientbild auch in einer der größten Ausstellungen zum Austausch zwischen Orient und Okzident, die den Reisen in den Orient einen Abschnitt widmet (Gereon Sievernich und Hendrik Budde, *Europa und der Orient 800-1900*, Berliner Festspiele 1989, Gütersloh/München 1989, bes. S. 837-858).

# THE LAST PERIOD OF MUSLIM COIN MINTING IN CENTRAL ASIA (18th - EARLY 20th CENTURY)

by

Boris D. KOČNEV, Samarkand

In the late 16th century (1007/1599) the Šībānids[1] were replaced by another Uzbek dynasty, the Aštarxānids or Ğānids named after Ğānī Muḥammad who married a Šībānī princess. In the 17th century, the Aštarxānids held most of Central Asia, including the vast Balkh district. During the course of the century, however, their power declined gradually, and by the first half of the 18th century, the territory of the Ğānid khans was limited to Bukhara itself, the only exception being during the rule of ᶜUbaydallāh, 1114-1123 / 1702-1711. The dynasty existed until the end of the 18th century, but in the later period, its representatives were nothing but nominal rulers.

Under the Aštarxānid Abū-l-Fayż (1123-1160/1711-1747), Muḥammad-Ḥakīm of the Uzbek Manġīt clan grew in strength. In 1747, his son Muḥammad-Raḥīm assassinated the weak Abū-l-Fayż ascended to the throne of Bukhara, and declared himself Khan. Thus began another dynasty, the Manġīts. After Muḥammad-Raḥīm's death, the Aštarxānid Abū-l-Ġāzī (1171-1200/1758-1785) was declared Khan, but the power nevertheless remained in the hands of the Manġīts. They gradually re-conquered many areas that had been lost during the 18th century, but neither Balkh, nor the Sïrdar'ya basin came into their possession.

In the early 18th century, the dominion of Khokand, in Fergana, became independent. It was headed by Šāhrux Bī, the founder of the Ming dynasty. In the early 19th century, the Ming chieftain ᶜĀlim (1213-1225/1798-1810) finally united Fergana under the Khokand rule and declared himself Khan. ᶜĀlim Xān conquered Tashkent; his successors occupied the lands down the Sïrdar'ya to Akmečet', a considerable part of Semireč'e and nearly all of today's Kirgizstan.

---

[1] In the scientific literature, this dynasty is usually called Šaybānī, but its first representative had not been Šāybānī Xān, but Šībān, Ğūčī's younger son and Čingiz Xān's grandson (V.V. Bartol'd, "Dvenadcat' lekciy po istoriyi tureckix narodov Sredney Azii", in: *Sobranie sočineniy*, tom V, Moscow 1968, p. 134).

Khorezm did not have its own dynasty in the 18th century. The Khan throne in Khiva was held by various Čingizids invited from the neighbouring steppes. The real power stayed with the *inaq*, the leader and military chieftain of the Uzbek Qūngrāt tribe. In 1804, Inaq Iltuzar declared himself Khan. Under his nephew Allāhqulī (1241-1258/1825-1842), the Khiva kingdom grew to its maximum size including, besides Khorezm, also lower Sïrdar'ya and the larger part of Turkmenistan.

In the second half of the 19th century, the Russian expansion in Central Asia reached its peak. It started in 1853 with the capture of the Khokand fortress of Akmečet' in the lower Sïrdar'ya region and it did not stop until all three Central Asian khanates had been defeated. In 1876, the Khokand khanate, which had already lost much of its territories, was liquidated, and its lands incorporated into the Turkestan General Governorate (*Turkestanskoe general-gubernatorstvo*). The Bukhara Emir lost the land to the east of Katta-Kurgan, including Samarkand and Džizak. The Khiva khans managed to keep only a part of their estates, mainly the Khorezm territories to the west of the Amudar'ya. The Bukhara and Khiva khanates existed as Russian vassals until the fall of the empire and were finally liquidated in 1920.[2]

### *The Aš tarxānid coins of the 18th century*

Throughout the 17th century, the Aštarxānids minted silver *tanga* coins, whose shapes and the contents of their inscriptions were inherited from the coins of the Šībānids. The cartouche on the front side (averse) bore the sovereign's name and his main titles, outside the cartouche other titles and benedictions were mentioned. The cartouche on the reverse side was surrounded with the Muslim creed ("There is no God but Allah, and Muḥammad is his messenger"). Outside the cartouche were the names of the four rightly-guided Caliphs (Abū-Bakr, ᶜUmar, ᶜUṯmān, and ᶜAlī). The date and place of issue were usually located either inside or outside the cartouche on the reverse, but were sometimes omitted altogether.

---

2 V.V.Bartol'd, "Istoriya kulturnoy žizni Turkestana", in: *Sobranie sočineniy*, tom II, čast' 1, Moscow 1963, pp. 270-292; P.P. Ivanov, *Očerki po istorii Sredney Azii (XVI-seredina XIX v.)*, Moscow 1958; *Istoriya narodov Uzbekistana*, tom 2, Tashkent 1947, pp. 72-183, 227-252, 401-422; V.P. Nalivkin, *Kratkaya istoriya Kokandskogo carstva*, Kazan, 1886; T.K. Beysembiev, *"Tarix-Šaxruxi" kak istoričskiy istočnik*, Alma-Ata 1987; Mīrzā ᶜAbdalᶜaẓīm Sāmī, *Taᵓrīx-i salāṭīn-i manġītīya – Istoriya mangïtskix gosudarey*, izd. teksta, predislovie, per. i primeč. L.M. Yepifanovoy, Moscow 1962.

In the early 18th century, ᶜUbaydallāh and Abū-l-Fayż minted *tanga*s. Only a few of them have come down to us, and nearly all of these have preserved only the inscriptions inside the cartouches: the front side mentions the name of the sovereign (ᶜUbaydallāh Bahādur Xān, Abū-l-Fayż Muḥammad Bahādur Xān), and the reverse contains the creed (*šahāda* or *kalima*). Only one (unpublished) *tanga* of ᶜUbaydallāh[3] bears the words *amīr al-muᵓminīn* (Commander of the Faithful), but in this case, the reference is to the rightly-guided caliphs, not to ᶜUbaydallāh; the Aštarxānid rulers themselves never used this title on their coins.

While the silver coins minted by the first Aštarxānids were of comparatively high quality, those of Subḥānqulī Xān (late 17th century) contained less than 30 % silver; in the early 18th century, under ᶜUbaydallāh, this standard decreased even further. These coins had poor purchasing power and were very inconvenient for big trade operations. They were needed in quantities that the government could not provide. The low assay standard prevented the *tanga* of the late Ǧānid period from being used outside Central Asia. This is why the Aštarxānids produced golden coins of high assay value that were called *ašrafī* or simply *ṭilā,* which just means "gold". They were minted regularly and in large quantities throughout the 18th century.

The earliest known golden coin of the Aštarxānid dynasty was minted in the very first year of ᶜUbaydallāh's rule. Its front side bears a cartouche with the name of the sovereign (ᶜUbaydallāh Bahādur Xān Sayyid) and the date in numerals. On the reverse side, the cartouche surrounds the *kalima* as well as the place of issue ("minted in Bukhara") and once again its date (1114/1702). There were no inscriptions outside the cartouches. The same model was followed by all other Aštarxānid *ašrafī*s with rare exception. Thus, the golden coin of Abū-l-Fayż of 1123/1711-12 had a cartouche that was encircled by the names of the four rightly-guided Caliphs (Abū-Bakr, ᶜUmar, ᶜUṯmān, and Ḥaydar [ᶜAlī]); most *ašrafī*s of this sovereign also bear the name of his father (Abū-l-Fayż Muḥammad b. Subḥānqulī Muḥammad Bahādur Xān Sayyid).[4]

The titles *Bahādur* and *Xān* (in precisely this combination) were quite common for Central Asian coins and extended to the Šībānid and even Timurid pieces of the 15th and 16th centuries. The title of Sayyid was intro-

---

3 Preserved in a private collection in Samarkand.

4 Ye.A. Davidovič, *Istoriya monetnogo dela Sredney Azii XVII-XVIII vv. – Zolotïe i serebryanïe monetï Džanidov*, Dushanbe 1964; B.D. Kočnev, *Zametki po srednevekovoy numizmatike Sredney Azii*, čast' 1: *Samanidï, Karaxanidï, Džanidï*, Istoriya material'noy kulturï Uzbekistana, vïpusk 14, Tashkent 1978, pp. 130-131.

duced by the Aštarxānids in the 18th century. Muḥammad Yūsuf Munšī relates the story how the Ǧānids acquired it. According to him, in the late 16th century, when the Šībānid perpetrated a massacre in Mašhed, the Aštarxānid Dīn-Muḥammad managed to resque Šāhr-Banu Begim. She was a daughter of Mirzā Abū-Ṭālib, who was considered to be a descendant of the eighth Shiite Imam ᶜAlī b. Mūsā ar-Riḍā.[5] Thus, Šahr-Banu Begim was among the progeny of Ḥusayn, the son of ᶜAlī b. Abī-Ṭālib and Fāṭima, the daughter of the Prophet Muḥammad.

Šahr-Banu married her rescuer, and after the birth of their son, Nādir-Muḥammad, the Aštarxānids gained the right to claim to be descendants of the Prophet's family. This story - be it true or not - explains the origin of the official Aštarxānid title. It is nevertheless not clear why the title of Sayyid was only indicated on golden and almost never on silver coins; it is absent on the *tanga*s minted by Nādir-Muḥammad, as well as by his sons ᶜAbdalᶜazīz and Subḥānqulī. Also, the *tanga*s of Subḥānqulī, ᶜUbaydallāh and Abū-l-Fayż, do not bear the title of Sayyid, although it is mentioned on their *ašrafī*s. Perhaps the Sayyid rank was so highly esteemed that it was only indicated on the coins with the highest status. Whatever the reason, under the last Aštarxānid Abū-l-Ǧāzī (1171-1200/1758-1785) who depended on the Manġīts, the title of Sayyid was placed both on golden and on silver coins.

The study of the copper coins of the Ǧānids has been far from adequate. Those of the 17th century bear very short legends, usually mentioning the place of the mint (Bukhara, Samarkand, Balkh) or Bukhara's epithet (*fāxira*, "the glorious") and containing pictures of animals or birds. Many coins of the 17th century bear neither legends nor representations and are nothing but pieces of copper, sometimes flattened, but occasionally not treated at all. Some written sources also mention copper coins also from the 18th century, but about them we know even less than about those of the 17th century.

Concluding our review of the 18th-century mint, one should note that in 1153/1740-41 Bukhara issued coins of Nādiršāh Afšār, the founder of the last major empire in the Muslim East which for a short time also included Central Asia. The legends on these coins are highly laconic: the face bears the sovereign's name (*as-Sulṭān Nādir*), the reverse indicates the minting data.[6]

---

[5] Muxammad Yusuf Munši, *Mukim-xanskaya istoriya*, per. s tadž., predisl., primeč. i ukaz. A.A. Semënova, Tashkent 1956, pp. 98-99.

[6] J.M.C. Johnston, "A Coin of Nadir Shah, struck at Bokhara", in: *Numismatic Chronicle*, third series, vol. XII, No. 54, London 1892, p. 88.

*Coins of the Manġīt dynasty*

Most Manġīt coins must be attributed to the 19th century. Nevertheless the first Manġīt coins were minted in the mid-18th century, when Muḥammad-Raḥīm proclaimed himself Khan. His golden and silver coins differed from the Ǧānid *ašrafī*s and *tanga*s of the early 18th century neither in quality nor in content and arrangement of their inscriptions; just the title *Sayyid* was omitted. The legends usually included the sovereign's name (Muḥammad-Raḥīm Bahādur Xān) and the traditional creed.

In 1199/1784-85, the *tanga*s changed in quality, weight, size, and design, as well as in content and the arrangement of the inscriptions. This reform is conventionally attributed to the dependent Aštarxānid Khan Abū-l-Ġāzī who is mentioned on the coins, although at that time Bukhara was actually ruled by Dāniyāl Bī, the uncle of Muḥammad-Raḥīm. The post-reform *tanga*s were smaller and weighed less than their predecessors, but their quality was higher. The legends had lost the creed; it was replaced by the date of minting in numerals, followed by the word *ḍarb* ("minting") and the place of issue (*Buxārā-i šarīf*, "glorious Bukhara"). On the other side of the coin, the name of the sovereign (Abū-l-Ġāzī Muḥammad Bahādur Xān Sayyid) was mentioned in a more traditional way.

Similar coins were minted by Dāniyāl's son and successor Šāh-Murād. However, already in 1201/1787-88 Šāh-Murād started to mint golden and silver coins *in memoriam* to his father who was referred to as "the late warrior of the Faith (*Marḥūm Ġāzī*) Amīr Dāniyāl". Šāh-Murād's copper coins are anonymous. They present nothing but the minting data and the name of the coin (*fals*); one version also bears the religious formula "may the next life be plentiful" (*ʿāqibat xayr bād*).

The following Manġīt, Amīr Ḥaydar, minted coins with his own name from the very beginning of his rule. This was not by chance. As previously noted, the Aštarxānids had been considered Sayyids since Nādir-Muḥammad, and family relationships with them were highly esteemed. Thus, Nādiršāh Afšār married a daughter of the Aštarxānid Abū-l-Fayż, even though the latter was powerless. After his death, the widow became a wife of Muḥammad-Raḥīm Manġīt who, however, died without a male offspring. Then she was married by his cousin Šāh-Murād, the father of Ḥaydar. This ancestry provided Ḥaydar with the right to call himself not only a Sayyid, but also a descendant of Čingiz Xān.

According to the traditions of the steppe, this tremendously increased the legitimacy of his power and his authority to mint his own coins. Judging from his seals, Amīr Ḥaydar considered his relationship to Čingiz Xān equally important to his being a Sayyid;[7] however, the coins mention him only as a Sayyid. His righteousness, often indicated in written sources, is revealed on his coins by frequent use of the title *Amīr al-muʾminīn*. This title was carried by the Caliphs; the fact that Ḥaydar appropriated it emphasizes the theocratic nature of his authority. Ḥaydar also used other titles, most often *Amīr* (*Mīr*), occasionally also *Sulṭān* and *Pādišāh*. Therefore, Ḥaydar's titles on coins indicate both religious and secular aspects of his rule.

Beginning in 1229/1814 (or 1227/1812), the golden coins with Ḥaydar's name were replaced by commemorative coins. On the *ṭilā* minted in 1229-1234/1814-1819, we find the names of Amīr Dāniyāl and Maʿṣūm Ġāzī ("the sinless warrior for the Faith", the standard title of Šāh-Murād, the son of Dāniyāl and father of Ḥaydar). The legends on the silver coins minted in 1234-1241/1818-1826 mentioned only Šāh-Murād: "May Allah have mercy on Maʿṣūm Ġāzī".

Ḥaydar's copper coins are mainly anonymous; only those of 1228/1813 mention the Amīr al-muʾminīn Mīr Ḥaydar. The words *fals* or *fulūs* are used on the legends (the latter a plural form derived from the singular *fals*).

The seventy-five-day rule of Ḥaydar's son Ḥusayn (1242/1826) was marked with a few golden and silver coins referring to the Amīr as *Sulṭān* and *Sayyid*.

The reigns of the subsequent rulers of Bukhara, ʿUmar (1242/1826), Naṣrallāh (1242-1277/1826-1860), Muẓaffar (1277-1303/1860-1885), ʿAbdalaḥad (1303-1329/1885-1910), and ʿAlīm (1329-1338/1910-1920) produced only commemorative (golden and silver) and anonymous (copper) coins. The *ṭilā*s were minted in honor of Šāh-Murād ("May [Allah] have mercy on Maʿṣūm Ġāzī"), whereas *tanga*s were produced in honor of Ḥaydar ("May the late Amīr Ḥaydar be glorious in his next life").

This means that for over a century, most Manġīt Amīrs, even those who exercised full power and were totally independent, did not use the prestigious right of every Muslim sovereign to place his name on coins. This is an unprecedented case for Central Asia: from the 8th until the 18th century, all coins minted by Central Asian Muslim dynasties had borne either the sovereign's name or, more rarely, had been anonymous.

---

[7] Bartol'd, *Istoriya kulturnoy žizni Turkestana*, p. 281.

Silver coins were minted until 1322/1904-1905, golden ones until 1331/1912-1913; the copper pieces lasted until the fall of the dynasty. The overwhelming majority of copper coins minted in the 19th-early 20th century had legends indicating issue informations and the coin value (*fulūs*, occasionally *fals*), and sometimes bearing the inscription "may the next life be plentiful". The copper coins of 1329-1332/1911-1914 display the figure 32, which clarified that one *tanga* was equal to thirty-two *fulūs*. In 1334/1915-1916 coins of four *fulūs* appeared, in 1335/1916-1917 of eight *fulūs*, accompanied by corresponding inscriptions. Finally, in 1336-1338/1917-1920 copper coins were produced that bear the inscription *fulūs*, but were equated with a certain number of *tangas*: there were *fulūs* of a half *tanga*, of one, two, three, and five *tangas*. Brass coins of 1337-1338/1918-1920 were minted with the value of 10 and 20 *tanga*s and did not bear the word *fulūs* at all.[8]

While the religious formulas remained in Arabic, all numbers placed on the coins of 1334-1338/1915-1920 were in Tadjik. The standard legend for all Manġīt coins, reading "minted in the glorious Bukhara", was also written in Tadjik. Thus, beginning with the 11th and 12th centuries, Tadjik gradually replaced the Arabic language, which had dominated the monetary sphere since the 8th century.[9]

### *Coins of the Khiva khanate*

While coins never ceased to be minted in Bukhara, even during its hardest period in the 18th century, in Khorezm, almost no minting had been done since the Timurids (15th century). It was renewed only when the Qūngrāt dynasty came into power. Their earliest emission consisted of rare silver coins minted in Khorezm in 1216/1801-1802. The front bears the inscription "presently in circulation", while the reverse shows the minting date in figures and the words "minted in Khorezm". As the coins are anonymous, it is unclear whether they were minted by Avaz, or, as it is usually believed, by Iltuzar, the first Qūngrāt Khan. A regular emission was started by the latter's brother and successor Muḥammad-Raḥīm (1221-1241/1806-1825) and continued until the fall of the khanate of Khiva.

---

8 R.Z. Burnaševa, *Monetï Buxarskogo xanstva pri Mangïtax – seredina XVIII-načalo XX v.*, čast´ 1, Ėpigrafika Vostoka XVIII, Leningrad 1967, pp. 113-128; R.Z. Burnaševa, *Monetï Buxarskogo xanstva pri Mangïtax – seredina XVIII-načalo XX v.*, čast' 2, Ėpigrafika Vostoka XXI, Leningrad 1972, pp. 67-80.

9 B.D. Kočnev, *Karaxanidskie monetï – istočnikovedčeskoe i istoričeskoe issledovanie*, avtoreferat doktorskoy dissertacii, Moscow 1993, p. 14.

Like Bukhara, Khiva minted coins of all three sorts of metal. Golden coins existed as *ṭilā* and half *ṭilā*. Silver coins are represented almost exclusively in the denomination of *tanga*, and only in 1274/1857-1858 a smaller *šāhī* was minted as well. The same name was used in regard to copper coins minted as *fulūs šāhī* and half *fulūs šāhī*; the third demonination was simply referred to as *fulūs*. The names of the coins were only present on copper and minor silver coins.

Again like Bukhara, on the eve of its fall, the Khiva khanate issued copper coins of several denominations called *tanga*s in their legends. In contrast to the Manġīt coins, the Qūngrāt coins were seldom commemorative. Only Sayyid Muḥammad-Raḥīm (1282-1328/1865-1910) minted coins in honor of his father that bear the inscription *Sayyid Muḥammad Xān marḥūm*; all other Khans of Khiva minted their coins under their own names. The sovereign's name on the coins was accompanied by abridged versions of his title: Bahādur Xān, Pādišāh, Ġāzī, Abū-l-Ġāzī. The only exception was Allāhqulī (1241-1258/1825-1842) who provided his coins with the old title of Xwārazmšāh, which had its origin in pre-Islamic times.[10]

Occasionally the sovereign's name was cast in verse. We know three cases when golden coins bear *bayt*s (couplets) in Tadjik language (one *miṣrāᶜ* [hemistich] on each side). The *ṭilā* of 1236/1820-1821 reads: "Muḥammad-Raḥīm, the Leader of the Sultans, minted this golden (coin) with the mercy of the Gracious". The half *ṭilā* of 1272/1855-1856 bears a different verse: "This gold has been minted by Šāh Qutluġ-Murād with the mercy of the Generous and Merciful". The *ṭilā* of 1280/1863-1864 had another legend in verse: "Minted in gold by Sayyid Muḥammad Xān (thanks to) God who displays His mercy". Finally, two face-side stamps exist that have the same inscription in Tadjik: "With the mercy of the Most Generous among the generous"; probably, their reverse-side pairs bore the other half of the *bayt*, but they (as well as the coins minted with them) have not come down to us. Thus, one can speak of a certain tradition according to which at least three Khiva khans displayed their piety by emphasizing that the production of money was "sacred" and protected by God.

On the coins from Khiva, the mintyard was usually called Khorezm, though sometimes also Xivak. It was also referred to with epithets of pious character: *dār as-salṭana* ("the seat of authority"), *dār al-muᵓminīn*, ("the abode of the faithful"), *dār al-Islām*, *quṭb al-Islām* ("the pivot of Islam"),

[10] V.V. Bartol'd, "Xorezmšax", in: *Sobranie sočineniy*, tom II, čast' 2, Moscow 1963, p. 535-537.

*qubbat al-Islām* ("the dome of Islam"), *maᶜdin al-Islām* ("the mine of Islam"), *maᶜdin al-ᶜulamāᵓ* ("the mine of the religious scholars"), and *maᶜdin al-fuḍalāᵓ* ("the mine of the meritorious"). All epithets except for the first one stress that Khorezm was a centre of Muslim righteousness. Under Allāhqulī (1241-1258/1825-1842) existed another mintyard in Merv.

The Khiva coins were dated in figures on the front or back side, sometimes on both. Copper coins rarely bore the legend "may the next life be plentiful", though this was typical of those from Bukhara.[11]

### *Coins of the Khokand khanate*

After the Šībānid emissions of the 16th century, Fergana stopped minting its own coins and resumed it only in the second half of the 18th century under Narbuta. He minted only copper coins, the earliest of which is dated to 1184/1770-1771. All of them are anonymous. Besides copper coins, Narbuta's son and successor Muḥammad-ᶜĀlim (1215-1224/1800-1809) also minted silver or silvered copper coins of low assay value, which are called *dirham*s in their legends. The same was done during the first years of Muḥammad-ᶜUmar's rule (1224-1237/1809-1822); later golden *ṭilā*s, silver *tanga*s and copper *pūl* (*fulūs*) appeared. Their emission continued until the fall of the Khokand khanate.

Names appeared only on coins of low assay value or silvered copper *dirham*s and *fulūs*. Occasionally, one encounters also other monetary terms. For instance, the inscriptions on certain *dirham*s assured that they were of "the highest value" (*qadr-i ᶜālī*) despite their low silver content. The same was implied by the words *dirham-i ᶜālī* on other coins of low assay value. The fact that a coin had been minted by the State was emphasized by the legends "decree of the sovereign" (*niẓām-i malik*) and "decree of the highest Amīr", and also "(a coin) of His Majesty the Khan" (*Ḥażret-i Xāni*) and "(a coin) of the Amīr" (*amīrī*).

The only name on copper coins was *fulūs*. Sometimes the fact that the coins were new was indicated: *fulūs-i ǧadīd, fulūs-i nau, sikka-i nau*. Trust was to be inspired by such inscriptions put on copper coins as "presently circulating" or simply "circulating" (*rāᵓiǧ*), or "the new circulating one". The

11 V.V. Velyaminov-Zernov, "Monetï Buxarskie i xivinskie", in: *Trudï Vostočnogo otdeleniya Imperatorskogo arxeologičskogo obščestva*, čast' 4, St. Petersburg 1859, pp. 402-456; M.B. Severova, *Kollekciya monetnïx štempeley Xivinskogo xanstva iz Gosudarstvennogo Ermitaža*, Epigrafika Vostoka XXIV, Leningrad 1988, pp. 94-114.

legends on some *fulūs*, anonymous as always, nevertheless indicated the authority of the official mint: "following the highest decree" (*ḥukm-i ʿālī*) or "following the highest order" (*farmān-i ʿālī*). Only the *fulūs* of 1210/1795-1796 mention that they were "new year [*fulūs*]" (*naurūzī*). Many Khokand *fulūs*, like the Bukhara copper coins, bear the blessing "may the next life be plentiful".

Unlike golden and silver coins of Bukhara, Khokand *ṭilās* and *tangas* always mention the ruling sovereign. Besides their personal names, the inscriptions included some titles as well. The most common were the traditional Bahādur Xān or simply Xān, sometimes the Turkic title Bek for Muḥammad-ʿĀlim or Bī for Xudāyār, although both rulers were khans and mentioned this fact on other coins. The khans were often referred to as *Ġāzī* or *Abū-l-Ġāzī*, sometimes as *Amīr* or even *Sulṭān*; one of them (Muḥammad-ʿUmar?) was called "the highest and most sagacious *Amīr*". The same Muḥammad-ʿUmar used unusual titles such as *Amīr al-muslimīn* and even *Imām al-muslimīn*. The latter legend on the *tanga* of 1233/1817-1818 attests to his claims of spiritual as well as secular authority.

Only the Khokand coins of Xudāyār (1260-1261/1844-1845) bear the very rare title of Valniʿmī (derived from the Arabic *walī n-niʿam*, "benefactor", "patron"). This title belonged to his predecessor, Muḥammad-ʿUmar. Filip Nazarov who visited Khokand in 1813-1814, mentions Muḥammad-ʿUmar in his notes not by his personal name, but only by this title.[12]

As in Khiva, Khokand coins occasionally contained Tadjik legends in verse mentioning the name of the individual under whose authority they had been minted. The coins of low assay value of 1221/1806-1807 bear the *bayt*: "Minted by Muḥammad-ʿAlī (b.) Narbuta Xān, may [the coin] be strong in the world eternally". The *tangas* of 1239/1823-1824 states it in a different way: "Muḥammad ʿAlī (b.) Sayyid ʿUmar minted (coins) in Khokand of gold and silver". A third *bayt* is found on the *ṭilā* of 1247/1831-1832: "Muḥammad ʿAlī Ġāzī b. ʿUmar minted (coins) in Fergana of silver and gold". Another *tanga* bearing no issue information has one more couplet: "Muḥammad-ʿAlī, the victorious Xān, fought for the Faith, and minted [coins] of silver and gold". Unlike the Khiva coins with the legends emphasizing that they were minted through Divine mercy, the Khokand pieces have no references to God; their rhymed legends are of a more secular nature. The earliest rhymed legend on a Khokand coin is dated to 1221/1806-1807; in

12 F. Nazarov, *Zapiski o nekotorïx narodax i zemlyax sredney časti Azii*, Moscow 1968, pp. 40, 67, note 36.

Khiva, they only appeared in 1236/1820-1821. However, this does not necessarily mean that Khiva just followed the example of Khokand: possibly, its earlier pieces with verses have simply not yet been identified. It is highly plausible that both Khokand and Khiva imitated models from outside Central Asian, e.g. of Indian or Iranian origins, as the Great Mongols (the Bāburids), Ṣafavids, Afšārs, Qāğārs, and others had used Persian verses for their coins long before the 19th century.[13]

The minting of the coins of the Ming was usually done in Khokand (*Xūqand* in the legends), although it also occasionally took place in Fergana (almost exclusively in the case of *fulūs*). Usually the name of Khokand was accompanied by the epithet *laṭīf* (charming, pleasant). Sometimes, the rank of Khokand was stressed by the epithets *dār as-salṭana* or *dār al-mulk* ("the seat of power").

As on the Bukhara and Khiva coins, the issue date on those of Khokand (also in figures) was placed on the face or reverse side, sometimes on both. Occasionally it was omitted.[14]

A few words need to be said about Tashkent coins minted before the city was integrated into the Khokand khanate (during its independence period of 1199-1223/1784-1808). Well known are copper coins mentioning the Tashkent ruler Muḥammad Yūnus Xwāğa ᶜUmarī (1199-1215/1784-1801); its reverse side bears the traditional *kalima*. The front side shows the date (e.g. 1204/1789-1790). After Yūnus Xwāğa's death, anonymous copper coins were minted in 1220/1805-06 with one side reading "minted in Šāš"[15], the other, "may the next life be plentiful". Copper coins with representations of a feline, a bird, two fish, etc.,[16] have been attributed to the period of Tashkent's independence, but as the date is lacking, the accuracy of this chronological identification cannot be certain.

## *Conclusion*

This brief survey totally foregoes discussion of all problems of monetary circulation as well as minting organization and techniques. This omission has been made quite consciously, as the author views his primary task as the

---

13 O. Codrington, *A Manual of Musulman Numismatics*, London 1904, pp. 94-114; M.A. Dobrïnin, *Stixotvornïe legendï na monetax Sefevidov*, Épigrafika Vostoka VIII, Leningrad 1953, pp. 63-76.

14 S.X. Išanxanov, *Katalog monet Kokanda XVIII-XIX vv.*, Tashkent 1976.

15 Šāš was the medieval name of the Tashkent area (in use since the 8th century).

16 Yu.A. Sokolov, *Taškent, taškentcï i Rossiya*, Tashkent 1965, p. 44, footnote 1.

characterization of the late Central Asian coinage in regard to the legends on the coins only. It may be stated, though, that the design of the coins was strikingly conservative. Although the minting techniques have only been studied adequately for Bukhara,[17] the opinion expressed by M.B. Severova that the same technique was used in Khiva (and, it should be added, also in Khokand) seems to be justified.[18]

Without launching into particulars, emphasis is placed on the fact that the Bukhara mint used exclusively manual labor without any machinery. After the establishment of the Turkestan General Governorate, and even after the February and October revolutions of 1917, the minting technique did not change. By comparison, one should keep in mind that the mechanization of minting in Europe started as early as in the 15th and 16th centuries; by the 19th century, mechanical minting was usual all over Europe and Russia.[19]

The reasons for the stagnation of minting technology in Bukhara can perhaps be better understood in light of the following anecdote. In 1918, the last *amīr* of Bukhara ᶜĀlim summoned a conference to pass a decision on the printing of paper money. A merchant, a certain Yusupov, suggested a typographical method of printing; however, the influential Mullā Quṭbaddīn declared this idea to be pagan and convinced the audience that machines would defile Muslim money. As a result, the paper money was printed by hand.[20]

While the minting technique remained basically the same throughout the whole Muslim period, the legends on the coins underwent significant changes. In that regard, late Muslim Central Asian coins differ considerably from those of earlier Muslim periods.

It is well known that Muslim coinage was initiated after the reforms conducted by the Umayyad Caliph ᶜAbdalmalik in the late 7th century, though its exact date is still disputed.[21] The post-reform golden and silver coins (*dīnār*s and *dirham*s) bore no other inscriptions than Qurᵓānic quotations,

---

17 Ye.A. Davidovič, *Istoriya monetnogo dela Sredney Azii XVII-XVIII vv. – Zolotïe i serebryanïe monetï Džanidov*, Dushanbe 1964, pp. 216-231; R.Z. Burnaševa, *Organizaciya proizvodstva i texnika čekanki monet v Buxarskom xanstve so vtoroy polovinï XVIII do načala XX v.*, Numizmatika i épigrafika, tom VI, Moscow 1966, pp. 256-273.

18 M.B. Severova, *Kollekciya monetnïx štempeley Xivinskogo xanstva iz Gosudarstvennogo Ėrmitaža*, Épigrafika Vostoka XXIV, Leningrad 1988, p. 97, footnote 9.

19 V.M. Potin, *Monetï - Kladï - Kollekcii – Očerki numizmatiki*, St. Petersburg 1993, pp. 165-166.

20 M.S. Andreev, O.D. Čexovič, *Ark (kreml') Buxarï v konce XIX-načale XX vv.*, Dushanbe 1972, p. 73.

21 V. Tizengauzen, *Monetï Vostočnogo Xalifata*, St. Petersburg 1873, pp.II-III, VII-VIII; E. Zambaur, *Die Münzprägungen des Islams*, Bd. I, Wiesbaden 1968, p. 239, footnote 12.

the creed (*kalima* or *šahāda*), and the minting information including the value and the place and year of mint. Even the minting information began with the pious phrase "in the name of Allah".

This demonstrates that from its earliest days the Muslim rulers viewed minting to be an exclusively religious endeavour; no legends (at least during the initial period) contained any secular information. Such was the case under the Umayyads after ʿAbdalmalik and under the first ʿAbbasids, although pretty soon copper coins (*fulūs*) of the Caliphate started to bear the names of governors and other personalities. Since the late 8th century, *dirham*s and *dīnār*s started mentioning the Caliphs, and then other persons as well. This also holds true for the Central Asian pieces of that time.

Even when local dynasties gained independent political dominion over parts of the Caliphate, features of the Muslim coin did not change; the only difference was that the real authorities, and their patrons, were mentioned more often. The result was that the 10th century (Sāmānid), and especially the 11th century (Qarāxānid) coins of Central Asia could mention two, three, four and even five names simultaneously. This emphasizes the secular aspect of minting. Thus, on the Qarāxānid *dīnār*s and *dirham*s of the 12th and early 13th-century, the sovereign's name occupies the entire reverse side; on the *fulūs*, it was placed on both faces.

This standard set of features continued in Central Asia after the Mongol conquest in the 13th century. In the 14th century, under the Čagataids, it changed slightly. One side started bearing the creed and the names of the four rightly-guided Caliphs, the other, the sovereign's name. The minting information lost its pious introduction and was put not in the surrounding legend as before, but right in the field. The same principle was followed throughout the 15th-17th centuries under the Timurids, Šībānids, and Aštarxānids (Ğānids). This holds especially true for silver coins; golden ones were minted rarely, and copper coins had already looked altogether different since the 15th century. With rare exceptions, copper coins were anonymous, their legends containing nothing but the minting information, sometimes with additional words or phrases.

In the 18th century, the *šahāda* - probably the longest-lasting feature of Muslim minting, going back to the very earliest days - was dropped forever. Of the other early features, only the minting information was preserved, but in a modified way: there was no pious introductory formula. Only the name of the coin appeared, with its dates indicated in figures (not words).

Nevertheless, the late Central Asian coins clearly belong to the Muslim coinage, although their Islamic nature was not expressed as openly as in the 8th century. This is true not only because they were minted by Muslim authorities and bore legends in Arabic characters, but also because many sovereigns placed typically Muslim titles on their coins; some openly declared themselves "rulers of the Faithful", and often they called themselves *Ġāzī*, i.e. warriors for the Faith (although before the invasion of the Czarist army, the Central Asian khans had waged no wars against "infidels"). The multiple epithets accompanying the name of the Khiva mintyard stressed that it was a centre of Muslim piety, and described the khans as rightly-guided Muslim sovereigns. Even minting itself was done in God's name. All three khanates relatively often made use of religious formulas expressing their hope for Allah's mercy in the next world.

This leads to the conclusion that the Khiva rulers wanted to look especially righteous to their subjects and probably even to their neighbours. In the versified legends on their coins they emphasized that they were minted in God's name; this was never encountered in the *bayts* of the Khokand coins, while Bukhara did not use rhymed legends at all. Almost all the numerous epithets used by the Khorezm mint characterized Khiva as an Islamic centre, while Khokand was called only "beautiful" and "metropolitan". At first sight, the Bukhara epithet "glorious" (*šarīf*) also looks rather neutral, but in fact it had a Muslim undertone and implied that Bukhara had always been considered the stronghold of Muslim piety. There is no doubt that Bukhara under the Manġīts was the most renowned religious centre in Central Asia and was revered all over the Muslim world. It surely had better justification to be referred to as the "Dome of Islam" (*qubbat al-Islām*) than Khiva, but Khiva placed that epithet on its coins, whereas Bukhara used it only in manuscripts.

Whatever the facts of the matter, late Muslim Central Asian coins are an essential source for the study of the region's material and spiritual culture, including its religious aspects.[22]

---

22 While we are well acquainted with the coins of the Aštarxānid and Manġīt mint, the Qūngrāt coins have not yet received due attention: there is no catalog, list, or even review on them. This unfortunate circumstance is the reason for the very limited way in which the Qūngrāt coins have been discussed in this paper.

# ERLÄUTERUNGEN ZUR UMSCHRIFT

Im vorliegenden Band kommen Namen und Begriffen aus verschiedenen Turksprachen, dem Arabischen, Persischen (Tadschikischen) und dem Russischen vor. Für das Arabische und Persische verwenden wir dazu die Transliterationssysteme der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Die Wiedergabe baschkirischer, kasachischer, usbekischer und tatarischer Formen orientiert sich im allgemeinen nicht am arabischen Schriftbild, sondern an den Transkriptionen, die in den *Fundamenta Turcicae Philologicae* (Bd. 1, Wiesbaden 1959) vorgeschlagen wurden.[1] Russische Namen, Begriffe und Titel werden vermittels der in der deutschen Slavistik üblichen Transliteration wiedergegeben.

Bei der gleichzeitigen Verwendung dieser verschiedenen Systeme haben wir jedoch einige formale Angleichungen vorgenommen, um Dubletten und mißverständliche Formen zu vermeiden. So wird der Buchstabe "ḫ" der orientalistischen und das "ch" der slavistischen Transliteration wie in der turkologischen Lautschrift einheitlich als "x" dargestellt. Die griechischen Zeichen Gamma, Delta und Theta aus der turkologischen Transkription wurden durch "ġ," "d̲" und "t̲" ersetzt, die auch in der morgenländischen Transliteration Verwendung finden. Die vielleicht ungewohnteste Veränderung betrifft die slavistische Umschrift, wo der Buchstabe "y" (ы) wie in der turkologischen Transkription durch "ï" bezeichnet wird, während "j" (й) sowie die Jotierung (in ю, я) durch "y" wiedergegeben werden. Außerdem haben wir das kyrillische jotierte "e" (e) am Anfang von russischen Personennamen durch "ye" dargestellt (z.B. in *Yelizaveta*).

Dagestanische Personennamen aus vorrevolutionärer Zeit werden im Text zunächst in der arabistischen Transliteration angegeben. In Fällen, in denen auch der russische Familienname in der Literatur verbreitet ist, wird dieser (in slavistischer Transliteration) angefügt.

Leider ließen es die russischsprachigen Vorgaben der Autoren nicht immer zu, Namen in der Originalsprache wiederzugeben, so daß wir in manchen Fällen nur eine russische Form angeben können.

---

[1] Ausnahmen: Bei tatarischen und baschkirischen Personenennamen aus der vorrevolutionären Literatur wurden das stimmlos gesprochene "b" und "d" in Endposition nicht als "p" bzw. "t" wiedergegeben; auch erhielten Namen, die auf "-allāh" oder -"šāh" enden, ein nicht mehr gesprochenes (und in den modernen tatarischen und baschkirischen Literatursprachen nicht verschriftetes) "h".

Toponyme werden zumeist in der heute gängigen russischen Variante wiedergegeben. In einigen Fällen wird zudem darauf hingewiesen, wie ein Ortsname in der arabisch verschrifteten Literatur zu finden ist. Bekannte Städtenamen werden jedoch in der Form genannt, in der sie sich im Deutschen bzw. im Englischen eingebürgert haben (z.B. Buchara/Bukhara statt russ. Buxara oder usbek. Buxoro; Kasan/Kazan statt russ. Kazan' oder tat. Qazan). Dasselbe gilt für Ländernamen.

Pluralformen von fremdsprachlichen (meist aus dem Arabischen stammenden) Termini werden in den englischen und deutschen Übersetzungen meist durch ein Plural-s wiedergegeben. Dies erscheint gerechtfertigt, da die Mehrzahlformen in den verschiedensprachigen Originalquellen äußerst unterschiedlich gebildet sein können und sich keineswegs immer an die arabische Pluralbildung halten.

## DIE AUTOREN

Danil' Damirovič AZAMATOV ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichte, Sprache und Literatur der Russischen Akademie der Wissenschaften in Ufa. In seiner Dissertation *Orenburgskoe magometanskoe duxovnoe sobranie v obščestvennoy i duxovnoy žizni musul'manskogo naseleniya yužnogo Urala v konce XVII-XIX vv.* (*avtoreferat,* Ufa 1994) sowie in einigen Artikeln untersucht er die Geschichte der "Geistlichen Versammlung" und der Muftis in Ufa. Zu Danil' Azamatovs wissenschaftlichen Interessen gehören neben der Geschichte der muslimischen Völker Rußlands auch zeitgenössiche islamische Organisationen in der GUS sowie die jüngsten religiösen Entwicklungen in Baschkirien.

Baxtiyor Miraimovič BABADŽANOV studierte Geschichte und Archäologie an der Staatlichen Universität Taschkent. Seit 1984 arbeitet er mit kurzen Unterbrechungen am Institut für Denkmalpflege in Taschkent und untersucht die orientalischen Inschriften zahlreicher mittelalterlicher Bauten und Gräber Usbekistans. Seit 1991 ist er zudem Mitarbeiter in der Abteilung für Islamwissenschaft des Beruni-Instituts für Orientalistik (Taschkent), wo er vor kurzem seine Dissertation über "Die politischen Aktivitäten und die gegenseitigen Beziehungen der Scheichs von Sufi-Orden in Māwarā°annahr im 16. Jahrhundert" eingereicht hat. Baxtiyor Babadžanov veröffentlichte mehr als zwanzig Artikel über epigraphische und architektonische Denkmäler Usbekistans, die von islamischen Mystikern zeugen (u.a. "O pogrebenii šayxa Xodžagi Imkanagi – tekstï nadgrobnoy ėpitafii, kratkaya biografiya", in: *Adabiy meros* (Taschkent), No. 4 (1988), S. 62-75; "Ėpigrafičeskie pamyatniki musul'manskix mazarov kak istočnik po istorii sufizma, na primere bratstva Iškiya", in: *Iz istorii sufizma: istočniki i social'naya praktika*, Taschkent 1991, 89-98). Darüberhinaus liegen zwei Monographien über die epigraphischen Denkmäler Bucharas sowie über die Grabinschriften der Šaybāniden druckfertig vor.

Allen FRANK ist Absolvent der Abteilung für Uralische und Altaische Sprachen der Universität Bloomington (Indiana). Seine Dissertation über *Islamic Regional Identity in Imperial Russia - Tatar and Bashkir Historiography in the Eighteenth and Nineteenth Century* (1994) ist der islamisch bestimmten "wolgabulgarischen" Historiographie-Tradition des 18. und 19.

Jahrhunderts gewidmet. Neben einer Reihe von Artikeln zur muslimischen Geschichte der Wolga-Uralregion veröffentlichte er eine Studie über das muslimische Khanat von Sibirien, für die er vorwiegend russische Chroniken nutzbar machte (*The Siberian Chronicles and the Taybughid Biys of Sibir'*, Papers on Inner Asia No. 27, Bloomington 1994). Gegenwärtig forscht er über muslimische Dorfchroniken und "Gräberführer" der Wolga- und Uralregion und stellt einen turkmenischen *newspaper-reader* sowie ein turkmenisch-englisches Wörterbuch zusammen.

Iskander A. GILYAZOV, studierte am Institut für Geschichte der Akademie der Wissenschaften der UdSSR in Moskau und am Institut für Geschichte des tatarischen Volkes der Universität Kasan, wo er derzeit als Assistent arbeitet. In seiner Dissertation befaßt er sich mit der tatarischen Bauernschaft an der Mittleren Wolga in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Kasan 1983 [*avtoreferat*]). Neben tatarischer Wirtschaftsgeschichte und Quellenkunde gehört die Geschichte der tatarischen Emigranten in Europa (20er-40er Jahre des 20. Jahrhunderts) zu seinen weiteren wissenschaftlichen Interessen.

Amirxan Amirxanovič ISAEV lehrt Geschichte an der Dagestanischen Universität von Machatschkala; außerdem betreut er die Sammlung Orientalischer Handschriften am Institut für Geschichte, Archäologie und Ethnographie der Russischen Akademie der Wissenschaften in Machatschkala. Amirxan Isaev veröffentlichte zahlreiche Arbeiten über die Geschichte des Buchwesens in Dagestan, darunter einen Abriß über die Geschichte des Schrifttums der dagestanischen Völker ("O formirovanii i razvitii pis'mennosti narodov Dagestana", in: *Sociologičeskiy sbornik*, vïpusk I, Machatschkala 1970, S. 173-232) sowie den "Katalog der gedruckten Bücher und Publikationen in den Sprachen der Völker Dagestans" (*Katalog pečatnïx knig i publikaciy na yazïkax narodov Dagestana,* Machatschkala 1989).

Barbara KELLNER-HEINKELE studierte Turkologie, Geschichte Osteuropas und Altaic Studies in Freiburg i.Br., Hamburg und Bloomington / Indiana. 1974 wurde sie an der Universität Hamburg mit der Arbeit *Aus den Aufzeichnungen des Saʿīd Giray Sultan – Eine zeitgenössische Quelle zur Geschichte des Chanats der Krim um die Mitte des 18. Jahrhunderts* promoviert. Sie habilitierte sich mit einer ausführlich kommentierten kritischen Edition der Biographien Osmanischer *Šayx al-Islām*s des 18. Jahrhunderts:

*Der Stammbaum der großen Scheiche – Das biographische Werk Devḥatü l-Mešāyiḫ von Müstaqīm-Zāde und seinen Fortsetzern* (1981). Von 1979 bis 1982 arbeitete Frau Kellner-Heinkele als Referentin am Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut. 1982 bis 1990 war sie Professorin für Turkologie und Islamwissenschaft an der Universität Frankfurt; seit 1990 leitet sie das Institut für Turkologie an der freien Universität Berlin. In ihren jüngsten Arbeiten steht die Geschichte Mittelasiens im Mittelpunkt (z.B. "Glimpses at the cultural life of 19th century Khiva", in: *Rocznik Orientalistyczny* 49, Warschau 1995, S. 119-127; "St. Petersburg and the Steppe Peoples - Diplomatic Correspondences of the 18th Century from the Arkhiv Vnešnej Politiki Rossijskoj Imperii in Moscow", in: *Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference (PIAC)*, Kawasaki, Japan, Aug. 7-12, 1995, ed. by Giovanni Stary, Wiesbaden 1996, S. 219-236).

Michael Fritzowitsch KEMPER studierte Islamwissenschaft, Orientalische Philologie und Slavistik an der Ruhr-Universität Bochum. In seiner Magisterarbeit (1994) untersuchte er Leben und Werk des tatarischen Gelehrten Šihābaddīn al-Marǧānī. Im Rahmen des Graduiertenkollegs für Gegenwartsbezogene Orientforschung der Universitäten Bamberg und Nürnberg-Erlangen schreibt er seine Dissertation über die tatarische Gelehrtenkultur im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Zu den kulturellen Beziehungen zwischen der Wolga-Ural-Region und Buchara erschien kürzlich sein Artikel "Entre Boukhara et la Moyenne-Volga: ʿAbd an-Naṣīr al-Qūrṣāwī (1776-1812) en conflit avec les oulémas traditionalistes", in: *Cahiers du Monde russe* XXXVII (1-2), janvier-juin 1996, S. 41-52.

Boris Dmitrievič KOČNEV arbeitet am Institut für Archäologie der Usbekischen Akademie der Wissenschaften in Samarkand. Er spezialisierte sich auf die Erforschung mittelasiatischer Münzen, wobei er numismatische Quellenarbeit mit historischer Forschung verbindet. Von seinen mehr als 50 wissenschaftlichen Veröffentlichungen seien hier seine Habilitation *Karaxanidskie monetï: Istočnikovedčeskoe i istoričeskoe issledovanie* (*avtoreferat*, Moskau 1993) erwähnt sowie "The Trade Relations of Eastern Turkestan and Central Asia in the Eleventh and Twelfth Centuries according to Numismatic Data" (in: *Silk Road Art and Archaeology 3*, Kamakura 1993/94, S. 277-289).

Anke von KÜGELGEN studierte Islamwissenschaften, Arabistik und Geschichte an der Freien Universität zu Berlin. Seit 1990 wirkt sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin/Assistentin am Institut für Orientalistik der Ruhr-Universität Bochum. In ihrer Dissertation (*Averroes und die arabische Moderne – Ansätze zur Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden u.a. 1994) und mehreren Aufsätzen befaßt sie sich mit der Rezeption mittelalterlicher islamischer Philosophen in der heutigen arabischen Welt. Seit 1994 untersucht sie im Rahmen eines Habilitationsvorhabens das kulturelle und politische Leben des Khanats von Buchara im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert anhand persischer Handschriften.

Zavdat Salimovič MINNULLIN studierte am Institut für Geschichte des tatarischen Volkes der Universität Kasan, wo er heute als Dozent arbeitet. Seit 1989 leitet er die archäographischen Expeditionen der Kasaner Universität zur Sammlung von Handschriften und betreut die Abteilung für Handschriften und seltene Bücher der Universitätsbibliothek. Seine zahlreichen Publikationen behandeln neben quellenkundlichen Fragen vor allem tatarische gesellschaftliche und politische Organisationen am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Aširbek Kurbanovič MUMINOV studierte zunächst Arabistik an der Staatlichen Universität Taschkent und war anschließend fünf Jahre wissenschaftlicher Mitarbeiter am Beruni-Institut für Orientalistik. Danach setzte er seine Studien am Institut für Orientalistik in Leningrad fort. 1991 verteidigte er dort seine Dissertation über den Historiker al-Kafawī (*'Katā'ib a'lām al-axyār' al-Kafavi [um. v. 990/1582] kak istočnik po istorii islama v Maverannaxre,* [*avtoreferat*]). Von 1991 bis 1993 leitete er den Lehrstuhl für Orientalische Philologie an der Axmad-Yasavi-Universität in Turkestan (Kasachstan). Seitdem ist er Dozent am Lehrstuhl für Islamwissenschaften des Staatlichen Instituts für Orientalistik in Taschkent. Seine Publikationen auf Russisch, Türkisch, Usbekisch und Kasachisch behandeln verschiedenste Aspekte der islamischen Geschichte Māwarā'annahrs und Südkasachstans, insbesondere die Verbreitung der mystischen Bruderschaften ("Mübeyyidiyye-Yaseviyye alâkası hakkında", in: *BIR – Türk dünyası incemeleri dergisi*, 1994, No. 1, S. 115-123; "O proizxoždenii bratstva yasaviya", in: *Islam i mežcivilizacionnoe vzaimodeystvie*, Moskau 1994, S. 119-131). Zur Zeit bereitet er seine Habilitation über die Verbreitung und Konsolidie-rung

des Islams in Turkestan (8. - 13. Jahrhundert) vor. Aširbek Muminov koordiniert die usbekische Arbeitsgruppe unseres Projekts.

Yelizaveta Gavrilovna NEKRASOVA studierte Archäologie an der Staatlichen Universität Taschkent. Seit 1975 ist sie am Institut für Denkmalpflege in Taschkent tätig. Sie leitete u.a. Restaurationsarbeiten und Forschungen in Buchara, Samarkand, Termes und Taschkent. In ihren Publikationen analysiert sie vor allem Nekropolen und Mausoleen, doch lieferte sie beispielsweise auch neue Ergebnisse über die Stratigraphie des Festungshügels (Ark) von Buchara sowie über die Architektur von Handelsgebäuden und Sufi-Konventen, wobei sie stets um Rückschlüsse auf das alltägliche Leben der muslimischen Bevölkerung bemüht ist ("K istorii složeniya sten arka Buxarï", in: *Iz istorii kul'turnogo naslediya Buxarï*, Taschkent 1990; "K izučeniyu torgovogo kupola Tak-i Sarrafon", ASU, 1980; Nekrasova / Filimanov, "Xanaka v ansamble Sultan-Saodat v Termeze", in: *Kraevedenie Surxandar'i*, Taschkent 1983). Ihre Dissertation ist den spätmittelalterlichen Grabbauten von Buchara und Umgebung gewidmet (*Pozdnesrednevekovïe memorial'no-kul'tovïe kompleksï Buxarï i Buxarskoy oblasti po arxeologičeskim dannïm*, Taschkent 1994 [*avtoreferat*]).

Christian NOACK studierte osteuropäische Geschichte, Slavistik und Theaterwissenschaft an der Universität Köln. Sein Forschungsschwerpunkt liegt auf der Entwicklung der Nationalitätenpolitik in Rußland; in seiner Magisterarbeit (1993) behandelt er die ethno-soziale Struktur der Wolgatataren nach der russischen Volkszählung von 1897. Neben historischen Arbeiten verfaßte er auch Analysen zur gegenwärtigen Entwicklung des Föderalismus in Rußland und der Demokratie in Tatarstan (zuletzt "Tatarstan – Ein Modell für die föderale Entwicklung Rußlands?", in: *Osteuropa* 2 (Feb. 1996) S. 136-149; "Tatarstan – ein souveräner Staat in Rußland?", in: *ibid.*, Osteuropa-Archiv, A53-A62). Gegenwärtig widmet er sich seiner Dissertation über die tatarische Nationalbewegung zwischen 1880 und 1917.

Amri Rzaevič ŠIXSAIDOV studierte bei dem berühmten Leningrader Arabisten Kračkovskiy. Seit über 20 Jahren ist er Leiter der Abteilung für Orientalische Handschriften am Institut für Geschichte, Archäologie und Ethnographie der Russischen Akademie der Wissenschaften in Machatschkala und lehrt als Professor an der dortigen Universität. Amri Šixsaidov leitete zahlreiche geschichtliche und archäographische Expeditionen in Da-

gestan und gilt als Spezialist für die epigraphischen Denkmäler und die Handschriftensammlungen des Landes. Seine über 200 Veröffentlichungen beleuchten verschiedenste Aspekte der islamischen Geschichte Dagestans; hierzu gehören die drei Monographien "Islam im mittelalterlichen Dagestan", "Dagestan vom 10. bis zum 14. Jahrhundert" und "Epigraphische Denkmäler Dagestans" (*Islam v srednevekomom Dagestane*, Machatschkala 1969; *Dagestan v X-XIV vv.*, Machatschkala 1973; *Ėpigrafičeskie pamyatniki Dagestana*, Moskau 1984). Auch an der Herausgabe einiger Kollektivmonographien war er maßgeblich beteiligt (u.a. A.R. Šixsaidov, T.M. Aytberov, G.M.-R. Orazaev, *Dagestanskie istoričeskie sočineniya*, Moskau 1993). Amri Šixsaidov koordiniert die dagestanische Arbeitsgruppe unseres Projekts.

Rita Nugmanovna SULEYMANOVA unterrichtet am Institut für Ethnographie und Geschichte der Baschkirischen Universität von Ufa. In ihrer Dissertation geht sie den vorislamischen Glaubensvorstellungen der Baschkiren nach (*Doislamskie verovaniya i obryadï Baškir*, Ufa 1994 [*avtoreferat*]). In mehreren Publikationen untersucht Rita Suleymanova vor allem Fragen des religiösen Synkretismus bei den Baschkiren und anderen Turkvölkern Eurasiens. Ihr komparativer Ansatz bezieht auch nichtmuslimische Völker ein. Zu ihren Forschungsinteressen gehört zudem die Lage von nationalen Minderheiten in der Republik Bašqortostan.

Natal'ya Amrievna TAGIROVA schloß ihre Dissertation am Institut für Orientalistik in Leningrad ab. Als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Geschichte, Archäologie und Ethnographie der Russischen Akademie der Wissenschaften in Machatschkala recherchiert sie die handschriftlichen arabisch-muslimischen Literaturtraditionen Dagestans mit dem Schwerpunkt historische Literatur. Sie veröffentlichte etliche Artikel zur Geschichte Dagestans und seinen Handschriftensammlungen sowie mehrere kommentierte Übersetzungen historischer Werke.

Mirkasïm Abdulaxatovič USMANOV ist Professor für Tatarische Geschichte an der Staatlichen Universität Kasan. Seine Dissertation analysiert die tatarische historiographische Tradition des 17. und 18. Jahrhunderts (*Tatarskie istoričeskie istočniki XVII-XVIII vv.*, Kasan 1972); in seiner Habilitation wertete er Dokumente des Ulus Ğöči aus (M.A. Usmanov, *Žalovannïe aktï Džučieva Ulusa XIV-XVI vv.*, Kasan 1979). Darüber hinaus ist Mirkasïm

Usmanov Autor mehrerer Monographien (u.a. *Zavetnaya mečta Xusaina Faizxanova*, Kasan 1980) und zahlreicher wissenschaftlicher und populärwissenschaftlicher Artikel. Von 1963 bis 1988 leitete er die jährlichen archäographischen Expeditionen der Universität von Kasan in verschiedene von Tataren besiedelte Gebiete der Russischen Föderation; Usmanovs Feldforschungen haben sich zuletzt in den "Aufzeichnungen eines Archäographen" *Qaurïy qaläm ezendän* (Kasan 1994) niedergeschlagen. Für unser Projekt koordiniert er die tatarische Arbeitsgruppe.

Dilara Mirkasïmovna USMANOVA unterrichtet am Institut für Geschichte Rußlands im 20. Jahrhundert der Kasaner Universität. Ihr Forschungsgebiet umfasst das sozialpolitische und kulturelle Leben des tatarischen Volkes im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts. In ihrer Dissertation untersuchte sie "Fragen der nationalstaatlichen Selbstbestimmung in der tatarischen Presse von 1917 und 1918" (*Voprosï nacional'no-gosudarstvennogo samoopredeleniya na stranicax tatarskoy periodičeskoy pečati v 1917 - 1918 gg.*, Kasan 1994 [*avtoreferat*]); zu diesem und verwandten Themen veröffentlichte sie mehrere Artikel (z.B. "Iz roda Alkinïx", in: *Tatarstan* (1993), No. 12; "Prervannïy put'", in: *Tatarstan* (1995), No. 1/2; "Tatarskie periodičeskie izdaniya 1917-1918 – problemï istočnikovedčeskogo analiza", in: *Social'no-istoričeskoe znanie v Tatarstane*, tezisy dokladov Respublikanskoy naučnoy konferencii 14-15 iyuniya 1995 g., Kasan 1995). Zur Zeit arbeitet sie über die Aktivitäten der muslimischen Fraktion in der Russischen Staatsduma von 1906 bis 1917.

Firdaus Gilmitdinova XISAMITDINOVA hat den Lehrstuhl für baschkirische Sprache am Staatlichen Pädagogischen Institut in Ufa inne. Zur Geschichte der baschkirischen Sprache und Kultur publizierte sie mehr als 100 Arbeiten, darunter eine Monographie über baschkirische Toponyme (*Baškirskaya oikonomiya XIV-XIX vv.*, Ufa 1991). Neben der reinen Forschungstätigkeit widmet sie sich der Erarbeitung von Unterrichtsmaterialien für die baschkirischen Schulen (u.a. F.G. Xisamitdinova, Z.Ya. Šaripova, L.G. Nagaeva, *Rodnoy Baškortostan – naučno-populyarnoe izdanie po kursu 'Istoriya, literatura i kul'tura Baškortostana'*, Ufa 1992). Im Jahre 1995 wurde sie zur Bildungsministerin der Republik Bašqortostan ernannt. Sie koordiniert die baschkirische Arbeitsgruppe unseres Projekts.

Dmitriy Vladimirovič YERMAKOV studierte Orientalistik an der Leningrader Universität und wurde am Institut für Orientalistik der Akademie der Wissenschaften in Leningrad über die Entstehungsgeschichte des Ḥanbalitentums (*Rannïe istočniki po istorii složeniya xanbalitstva, IX-X vv., avtoreferat*, Leningrad 1985) promoviert. An mehreren Kollektivmonographien des Instituts für Orientalistik über islamwissenschaftliche Themen ist er maßgeblich beteiligt (u.a. *Islam – Ėnciklopedičeskiy slovar'*, Moskau 1991; *Xrestomatiya po Islamu*, Moskau 1994); außerdem verfaßte er mehr als zwanzig wissenschaftliche Artikel auf russisch, arabisch und englisch. Auch nach der Gründung eines eigenen Forschungsinstituts (1992) arbeitet Dmitriy Yermakov weiterhin als assoziertes Mitglied am Sankt Petersburger Institut für Orientalistik. Zudem hält er Vorlesungen an der Universität von St. Petersburg, an der er seit kurzem auch mit der Entwicklung islamwissenschaftlicher Lehrprogramme beschäftigt ist. Zu seinen weiteren Forschungsschwerpunkten gehören kulturelle Aspekte der mittelalterlichen Gemeinden des Nahen Ostens, die englische Kriminalliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts sowie die arabische Handschriftentradition ("Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of Tartu University", in: *Studia Orientalia* 67, Helsinki 1991, S. 37-49).

# LITERATUR


Abaeva, T.G., *Očerk istorii Badaxšana*, Taschkent 1964.

Abdullin, Yax"ya G., "Dini täğlimatqa häm sufičïlïqqa qarşï", in: *Kazan Utlarï* 1974, Nr. 2, 152.

——— *Tatarskaya prosvetitel'skaya mïsl' (Social'naya priroda i osnovnïe problemï)*, Kasan 1976.

———, "Džadidizm, ego social'naya priroda i ėvolyuciya", in: *Iz istorii tatarskoy obščestvennoy mïsli*, Kasan 1979, 91-117.

———, "Iğtimağïy-kultura xäräkäte", Abschnitte 7-9, in: *Tatar ädäbiyatï tarixï, tom 2: XIX yöz tatar ädäbiyatï*, Kasan 1985, 220-242.

——— (Hrsg.), *Mardžani – učënïy, mïslitel', prosvetitel'*, Kasan 1990.

Abïzgildin, Ş., "Vilayät xäbesxanäsendän", in: *Din vä mäğišät*, 1910, Nr. 16, S. 255-256.

———, "Törmä kitapxanäsenä dair", in: *Din vä mäğišät*, 1910, Nr. 18, S. 288.

Abu Taxir Xodža, "Samaria – Opisanie drevnostey i musul'manskix svyatïn' Samarkanda", per. i komm. V.L. Vyatkina, in: *Spravočnaya knižka Samarkandskoy oblasti na 1899 g.*, VI, Samarkand 1899, sowie in *Spravočnaya knižka Samarkandskoy oblasti na 1906g.*, 153-259.

Abu Tohirxoğa, *Samariya*, Naršaxiy, *Buxoro tarixi*, Bayoniy, *Šağarai Xorazmšoxiy*, Ibrat, *Farğona tarixi*, Taschkent, 1991.

"Adabul'-Marziya (Pravila dostodolžnïx priličiy) – Sočinenie šeyxa Džemalėddina Kazikumuxskogo", *Sbornik svedeniy o kavkazskix gorcax*, vïpusk II, Tiflis 1869.

Adams, Charles C., *Islam and Modernism in Egypt*, London, 1933.

Adžigaliev, S.I., *Genezis tradicionnoy pogrebal'no-kul'tovoy arxitekturï Zapadnogo Kazaxstana*, Alma-Ata 1994.

Akaev, "Avtobiografiya Abusuf'yana Akaeva", in: *Literaturnoe i naučnoe nasledie Abusuf'yana Akaeva*, Machatschkala 1992

Akmanov, I.G., "Baškirskoe vosstanie 1704-1711 gg.", in: *Iz istorii Baškirii*, Ufa 1968.

———, *Baškirskoe vosstanie 1735-1736 gg.*, Ufa 1977.

———, *Baškirskie vosstaniya XVII - pervoy treti XVIII vv.*, Ufa 1987.

———, *Baškirskie vosstaniya*, Ufa 1993.

Aksakov, S.T.: G.F. Gudkov; Z.I. Gudkova, S.T. Aksakov, *Sem'ya i okruženie*, Ufa 1991.

Algar, Hamid, "A Brief History of the Naqshbandi Order", in: M. Garborieau, A. Popovic, T. Zarcone (Hrsg.), *Naqshbandis – Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985, Istanbul–Paris 1990, S. 3-44.

———, "The Present State of Naqshbandi Studies", in: *ibid.*, S. 45-56.

———, "Political Aspects of Naqshbandi History"; in: *ibid.*,S. 123-152.

———, "Shaykh Zaynullah Rasulev - The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region", in: *Muslims in Central Asia - Expressions of Identity and Change*, London and Durham 1990, S. 112-133.

Alikberov, Alikber K., *`Rayxan al-xaka'ik va bustan ad-daka'ik´ Muxammada ad-Darbandi kak pamyatnik musulmanskoy istoriografii (konec V/XI v.)*, avtoreferat kand. diss., St. Petersburg 1991.

———, "O nekotorïx osobennostyax zaroždeniya i stanovleniya knižnoy kul'turï Dagestana", in: *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, Machatschkala 1991.

Ališev, S.X., "Social'naya ėvolyuciya služilïx tatar vo vtoroy polovine 16 - 18 vv.", in: *Issledovaniya po istorii krest'yanstva Tatarii dooktyabr'skogo perioda*, Kasan 1984, S. 52-69.

———, *Qaharman-babaylar*, Kasan 1976.

———, "Batïrša batïrlïğï", in: *Qazan utlarï*, 1986, Nr. 2, S. 164-168.

———, M. Mölekov, "Väisevčelär tarixïnnan", in: *Qazan utlarï*, 1989, Nr. 7, S. 166.

Aliyev, Ä., "Mäktäp kötepxanäse", in: *Süz*, 1916, Nr. 21, 12. Februar.

Alkadari, Gasan-ėfendi, *Asari-Dagestan*, perevod i primečaniya Ali Gasanova, Machatschkala 1994.

Allworth, E., *The Uzbeks*, Stanford 1990.

Amin-i Buxari, Mir Muxammad, *Ubaydulla-name*, per. s tadžikskogo, s primeč. A.A. Semënova, Taschkent 1957.

Ämirxan, F., "Milli kötepxanä häm muzeyxanä", in: *Qoyaš*, 1913, Nr. 260.

Amīrxān, Ḥusayn, siehe Ḥusayn b. Amīrxān.

Amirxanov, Ravil' U., *Tatarskaya demokratičeskaya pečat' (1905-1907gg.)*, Moskau 1988.

———, "Nekotorïe osobennosti razvitiya narodnogo obrazovaniya u tatar v dooktyabr'skiy period", in: *Narodnoe prosveščenie u tatar v dooktyabr'skiy period*, Kasan 1992, S. 22-60.

(———) Ämirxanov, Ravil', "Oktyabr'gäčä čïqqan tatar waqïtlï matbuğatï", in: *Tatarstan*, 1995, Nr. 5/6, S. 119-130.

Andreev, M.S., O.D. Čexovič, *Ark (kreml') Buxarï v konce XIX-načale XX vv.*, Duschanbe 1972.

Arapov, D.Yu., *Buxarskoe xanstvo v russkoy vostokovedčeskoy istoriografii*, Moskau 1981.

Arnol'dov, V.A., "Sanitarno-bïtovoy očerk žizni baškir yugo-vostočnoy časti Sterlitamakskogo uezda Ufimskoy gubernii", in: *Dnevnik obščestva vračey pri Kazanskom universitete*, Kasan 1894, Nr. 4.

Artamonov, M.I., *Istoriya xazar*, Leningrad 1962.

Asfandiyarov, A.Z., "Religioznaya politika carizma v Baškirii", in: *Baškirskiy kray*, vïpusk I, Ufa 1991.

Aslanov, Ġ., "Orskiy öyäzendä zemstvo qiraätxanäse", in: *Vaqït*, 1915, Nr. 1937.

Atlasi, Hadi, "Amerika kötepxanäläre", in: *Mäktäp*, 1914, Nr. 2, S. 42-45.

———, "Šihāb ḥäžrät kem ide?", in: Ġobäydullin, Salix (Ṣāliḥ b. Ṯābit ᶜUbaydullīn) (Hrsg.), *Märğānī - Šihābeddin äl-Märğānī ḥäžrätlärenең välädätenä yöz yïl ṭulu (1233-1333) mönäsäbätiylä näšr iteldi*, Kasan 1333 (1915).

Äxmädi, Ġ., "Manğuriyä äxväle", in: *Vaqït*, 1912, Nr. 932, 1. März.

———, "Manğuriyä äxväle", in: *Vaqït*, 1912, Nr. 947, 1. April.

Axmätov, R., "Ġali Čoqrïy", in: *Tatar ädäbiyatï tarixï*, tom II, Kasan 1985.

Axmet'yanov, R.G., *Obščaya leksika duxovnoy literaturï narodov Srednego Povolž'ya*, Moskau 1981.

Axmetzyanov, M.I., *Tatarskie šedžere*, Kasan 1990.

Aytberov, T.M.: A.R. Šixsaidov, T.M. Aytberov, G.M.-R. Orazaev, *Dagestanskie istoričeskie sočineniya*, Moskau 1993.

Azamatov, D.M., *Idei svobodomïsliya i ateizma v Baškirii konca XIX - načala XX vv.*, Diss. kand. filosof. nauk., Ufa 1970.

ᶜAzīz, ᶜ., siehe Ġobäydullin.

Babadžanov, B.: L.Yu. Man'kovskaya, B. Babadžanov, "Novoe v izučenii memorial'nïx pamyatnikov 'xazira' v arxitekture Sredney Azii", in: *Obščestvennïe nauki v Uzbekistane*, 4, 1986.

Bahautdinova, D., "Šaġïr kitapxanäse", in: *Qazan utlarï*, 1978, Nr. 5, 137-142.

Baldauf, Ingeborg, *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Rußland- und Sowjettürken (1850-1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*, Budapest 1993.

al-Balxī, *Faẓā'il-i Balx*, Teheran 1971.

Barabanov, A.M., siehe al-Karaxi.

Bartol'd, V.V.(W. Barthold), *Die geographische u. historische Erforschung des Orients mit besonderer Berücksichtigung der russischen Arbeiten*, aus dem Russ. übers. v. E. Ramberg-Figulla, Leipzig 1913.

———, "Istoriya kulturnoy žizni Turkestana", in: *Sobranie sočineniy*, tom II, čast' 1, Moskau 1963, S. 270-292.

———, "Xorezmšax", in: *Sobranie sočineniy*, tom II, čast' 2, Moskau 1963, S. 535-537.

———, "Dvenadcat' lekciy po istoriyi tureckix narodov Sredney Azii", in: *Sobranie sočineniy*, tom V, Moskau 1968.

———, "Xranenie dokumentov v gosudarstvax Musul'manskogo Vostoka", in: *Sobranie sočineniy*, tom VIII, Moskau 1973.

———, *Sobranie sočineniy*, tom IX, Moskau 1977.

Barudi, Ġalimġan "Märġānī ḥaqqïnda iġmālī maᶜlūmāt", in: Ġobäydullin, Salix (Ṣāliḥ b. Ṯābit ᶜUbaydullīn) (Hrsg.), *Märġānī - Šihābeddin äl-Märġānī ḥäżrätlärenең välädätenä yöz yïl ṭulu (1233-1333) mönäsäbätiylä näšr iteldi*, Kasan 1333 (1915), S. 360-378.

Basilov, V.N., "O proisxoždenii Turkmen-Ata", in: *Musul'manskie verovaniya i obryadï v Sredney Azii*, Moskau 1975.

*Baškirskie šedžere*, Ufa 1960.

*Bašqort xalïq iġadï fol'klorï - Yola fol'klorï*, tom 1, Ufa 1995.

*Bašqort xalïq iġadï - Riüäyätlär, legendalar*, Ufa 1980

Batunskiy, Mark, "Islam i russkaya kul'tura 18 veka - Opït istoriko-épistemologičeskogo issledovaniya", in: *Cahiers du Monde russe et sovietique* XXVII (1), janv.-mars 1986, S. 45-70.

Bauer, H., A. Kappeler, B. Roth, *Die Nationalitäten des Russischen Reiches in der Volkszählung von 1897*, Band A: *Quellenkritische Dokumentation und Datenhandbuch* (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europas Bd. 32 A); Band B: *Ausgewählte Daten zur sozio-ethnischen Struktur des Russischen Reiches - Erste Auswertung der Kölner NFR-Datenbank* (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europas Bd. 32 B), Stuttgart 1991.

Bayoniy, *Šaġarai Xorazmšoxiy*, Abu Tohirxoġa, *Samariya*, Naršaxiy, *Buxoro tarixi*, Ibrat, *Farġona tarixi*, Taschkent, 1991.

Bekmaxanova, N.E., *Mnogonacional'noe naselenie Kazaxstana i Kirgizii v èpoxu kapitalizma*, Moskau 1986.

Belyaeva, V.I. (Übers.), *Istoriya at-Tabari – Izbrannïe otrïvki*, per. s arabskogo V.I. Belyaeva, dopolneniya k perevodu O.G. Bol'šakova i A.B. Xalidova, Taschkent 1987.

Bennigsen, Alexandre, et al. (Hrsg.), *Le Khanat de Crimée dans les archives du Museé du Palais du Topkapı*, Paris 1978.

Bertel's, Ye.Ye., "Roman ob Aleksandre i ego glavnïe versii na Vostoke", in: Ye.Ye. Bertel's, *Izbrannïe trudï – Navoi i Džami*, Moskau 1965.

Beysembiev, T.K., *"Tarix-Šaxruxi" kak istoričskiy istočnik*, Alma-Ata 1987.

*Biografičeskiy slovar' professorov i prepodavateley Kazanskogo universiteta (1804-1904)*, 2 časti, Kasan 1904.

Bikqulov, Ġabdraxman (Hrsg.), *Äsami köteb - Qazanda šähär kötepxanäsenең möselmanlar öčen ačïlġan šaġbäsendäge kitaplarïnïң fihriste*, Kasan 1913.

Bol'šakov, O.G.: B.Ya. Staviskiy, O.G. Bol'šakov, Ye.A. Mondčadskaya, "Pendžikentskiy nekropol'", in: *Materialï i issledovaniya po arxeologii SSSR*, 37, Moskau, Leningrad 1953, S. 65-98.

Boys, M., *Zoroastriycï – Verovaniya i obïčai*, Moskau 1987.

Brunner, G.: A. Kappeler, G. Simon, G. Brunner (Hrsg.), *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien – Identität - Politik - Widerstand*, Köln 1989.

Budagov, L., *Sravnitel'nïy slovar' turecko-tatarskix narečiy*, tom I, St. Petersburg 1868, tom II, St. Petersburg 1871.

Budrin, "Russkie v Buxare v 1820 godu", in: *Spravočnaya knižka Orenburgskago kraya na 1871 god*, Orenburg 1871.

Bulatov, N.M., "Kašinnïye miniatyurnïe sosudï iz Novogo Saraya", in: *Drevnosti Vostočnoy Evropï*, Moskau 1969.

Burnaševa, R.Z., *Monetï Buxarskogo xanstva pri Mangïtax – seredina XVIII-načalo XX v.*, čast' 1, Ėpigrafika Vostoka XVIII, Leningrad 1967, S. 113-128.

———, *Monetï Buxarskogo xanstva pri Mangïtax – seredina XVIII-načalo XX v.*, čast' 2, Ėpigrafika Vostoka XXI, Leningrad 1972, S. 67-80.

———, *Organizaciya proizvodstva i texnika čekanki monet v Buxarskom xanstve so vtoroy polovinï XVIII do načala XX v.*, Numizmatika i ėpigrafika, tom VI, Moskau 1966, S. 256-273.

Burnes, Alexander, *Travels Into Bukhara Together With a Narrative of a Voyage on the Indus*, 3 Bde., Karachi-London-New York 1973.

Buškanec, Ye.O., "O popïtke izdaniya tatarskogo žurnala `Fayda´ v 1864 g.", in: *Iz istorii Tatarii*, Kasan 1965, S. 291-298.

Buxari, Mir Muxammad Amin-i, *Ubaydulla-name*, per. s tadžikskogo, s primeč. A.A. Semënova, Taschkent 1957.

Buxari, Xafiz-i Tanïš, *Šaraf-nama-yi-šaxi (Kniga šaxskoy slavï)*, per., primeč., vved. i ukaz. M.A. Salaxetdinovoy, čast' 1, Moskau 1983.

Čalikov, A., *Kavkaz i Povolž'e*, Moskau 1913.

Čelebi, Kātib, *Mīzān al-ḥaqq fi-xtiyār al-aḥaqq*, Istanbul 1280 (1863).

Černavskiy, N., "Orenburgskaya eparxiya v prošlom i nastoyaščem", in: *Trudï Orenburgskoy učënoy arxivnoy komissii*, vïpusk I, Orenburg 1900.

Černïšev, Ye.I., "K istorii tatarskoy periodičeskoy pečati v Rossii – proekt tatarskogo žurnala `Fayda´ (`Pol'za´)", in: *Trudï obščestva izučeniya Tatarstana*, Kasan 1930, S. 129-134.

Čexovič, O.D.: M.S. Andreev, O.D. Čexovič, *Ark (kreml') Buxarï v konce XIX-načale XX vv.*, Duschanbe 1972.

———, *Samarkandskie dokumentï XV-XVI vv. – O vladeniyax Xodži Axrara v Sredney Azii i Afganistane*, faksimile, kritičeskiy tekst, per., vved., primeč. i ukaz. O.D. Čexovič, Moskau 1974.

*Čiläbedä äġrätsez kötepxanä - qiraätxanä-i islamiyä häy'äte idaräsenең 1906 yïl öčen otčyotï*, Kasan 1907.

Codrington, O., *A Manual of Musulman Numismatics*, London 1904.

de Croizier, Marquis, "Le Bazar de Boukhara", in: *Bulletin de la Société de géographie de Marseille*, Marseille 1892, S. 327-354.

———, "Le dernier Emir de Boukhara: Souvenirs de voyage en Turcomanie", in: *Bulletin de la Société normande de géographie*, Rouen 1893, S. 213-221.
Čulošnikov, A.P., *Vosstanie 1755 g. v Baškirii*, Moskau - Leningrad 1940.
———, "Feodal'nïe otnošeniya v Baškirii i baškirskie vosstaniya XVII i pervoy polovinï XVIII vv.", in: *Materialï po istorii Baškirskoy ASSR*, čast' 1, Moskau - Leningrad 1963, S. 7-120.
Čuras, Šax Maxmud, *Xronika*, Moskau 1976.
*Dagestanskiy sbornik*, vïpusk I, Temir-Xan-Šura 1902; vïpusk II, Temir-Xan-Šura 1904.
Däülätšin, R., *Haylanma äṯärḏär*, Ufa 1963.
Davidovič, Ye.A., *Istoriya monetnogo dela Sredney Azii XVII-XVIII vv. – Zolotïe i serebryanïe monetï Džanidov*, Dushanbe 1964.
Delešova, M.X., *Na yazïke duši*, Kasan 1989.
Demezon, P.I., siehe Desmaisons, P.I.
Demidova, N.F., "Social'no-ėkonomičeskie otnošeniya v Baškirii v pervoy četverti XVIII v.", in: *400-letie prisoedineniya Baškirii k Russkomu gosudarstvu*, Ufa 1958.
Demko, G.J., *The Russian Colonization of Kazakhstan 1896-1916*, Bloomington 1969.
*Derbend-Nameh*, translated from a select turkish version and published by Mirza A. Kazem-Bek, St. Petersburg 1851.
Derviš, R.A., L.G. Levteeva, A. Musakaeva, *Pamyatniki istorii, religii i kul'turï v Uzbekistane*, Taschkent 1994.
Desmaisons, Petr I., *Histoire des Mongols et des Tatares par Aboul-Ghazi Béhadour Khan*, Amsterdam 1970.
(———) Demezon, Pëtr I., *Zapiski o Buxarskom xanstve (otčëtï P.I. Demezona i I.V. Vitkeviča)*, otv. redaktor N.A. Xalfin, vstupitel'naya stat'ya i kommentarii V.G. Volovnikova i N.A. Xalfina, pereveli s francuzskogo V.G. Volovnikov i Z.A. Comartova, Central'naya Aziya v istočnikax i materialax XIX - načala XX veka, Moskau 1983.
DeWeese, Devin, "The Eclipse of the Kubravïah in Central Asia", in: *Iranian Studies*, Vol. XXI, Nos. 1-2, 1988.
———, "Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan", in: Denis Sinor (ed.), *Aspects of Altaic Civilization* III, Bloomington 1990, S. 1-19.
———, *An 'Uvaisï' Sufi in Timurid Mawarannahr – Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia*, Papers on Inner Asia Nr. 22, Bloomington 1993, S. 1-36.
———, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde*, Pennsylvania 1994.
Dinislamov, M., "Möselman soldatlarïnïŋ üteneče", in: *Vaqït*, 1915, Nr. 1780, 26. Mai.
Dmitrieva, L.V., A.M. Muginov, S.N. Muratov, *Opisanie tyurkskix rukopisey Instituta narodov Azii*, I. Istoriya, Moskau 1965.
———, S.N. Muratov, *Opisanie tyurkskix rukopisey Instituta vostokovedeniya*, II, Moskau 1975.
Dobrïnin, M.A., *Stixotvornïe legendï na monetax Sefevidov*, Ėpigrafika Vostoka VIII, Leningrad 1953, S. 63-76.
Dobromïslov, A.I., *Materialï po istorii Rossii*, tom I, Orenburg 1900.
*Drevnetyurksiy slovar'*, pod red. V.M. Nadelyaeva i dr., Leningrad 1969.
*Drevnie obryadï, verovaniya i kul'tï narodov Sredney Azii*, Moskau 1986.
Dubrovin, N.F., *Pugačëv i ego soobščniki*, tom 1, St. Petersburg 1884.

Dudoignon, Stéphane A., "La question scholaire à Boukhara et au Turkestan russe, du 'premier renouveau' à la soviétisation (fin du XVIIe siècle - 1937),", in: *Cahiers du Monde russe*, XXXVII (1-2), janvier-juin 1996, S. 133-210.

Duysenbaev, D., *Domalak Ana*, Alma-Ata 1991.

*Dviženie gorcev Severo-Vostočnogo Kavkaza v 20 - 50 gg. XIX v.* - Sbornik dokumentov, sost. V.G. Gadžiev i X.X. Ramazanov, Machatschkala 1959.

Elder, Earl Edgar, *A Commentary on the Creed of Islam – Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī on the Creed of Najm al-Dīn al-Nasafī*, New York 1950.

Eversmann, Eduard, *Reise von Orenburg nach Buchara*, Berlin 1923.

Faiziev, Turgon, *Buxoro feodal ğamiyatida qullardan foydalanišga doir huğğatlar (XIX- asr)*, Taschkent 1990.

Faseev, F.S., *Starotatarskaya delovaya pis'mennost'*, Kasan 1981.

Fätxi, Al'bert, *Qulyazmalar tasvirlamasï* XII/3, Kasan 1968.

Faxraddīn, R. (Fäxretdin, R.) siehe Riḍā'addīn b. Faxraddīn.

Faxrutdinov, R.G. *Očerki po istorii Volžskoy bulgarii*, Moskau 1984.

Fazlullah, M., "Tatar yäšläre xäräkäte tarixïna material", in: *Beznең yul*, 1925, Nr. 3, S. 119.

Fedorov-Davïdov, G.A., *Monetï rasskazïvayut*, Moskau 1963.

———, *Obščestvennïy stroy Zolotoy Ordï*, Moskau 1973, S. 109-117.

———, *Isskustvo kočevnikov i Zolotoy Ordï*, Moskau 1976.

Filonenko, V., *Baškirï*, Ufa 1915.

Firsov, N.A., *Inorodčeskoe naselenie prežnego Kazanskogo carstva v novoy Rossii do 1762 goda i kolonizaciya zakamskix zemel' v èto vremya*, Kasan 1876.

Fisher, Alan W., "Enlightened Despotism and Islam under Catherine II.", in: *Slavic Review* XXVII (1967), S. 542-553.

Frank, Allen J., *Islamic Regional Identity in Imperial Russia - Tatar and Bashkir Historiography in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, unpublished Doctoral Dissertation, Department of Central Eurasian Studies, Indiana University Bloomington 1994.

Fraser, James Baillie, *Narrative of a Journey into Khorasān in the years 1821 and 1822*, with a new introduction by Edward Ingram, Oxford, New York 1984.

Fren, X.D., *Monetï xanov Ulusa Džučieva ili Zolotoy Ordï, s monetami raznïx inïx muxamedanskix dinastiy*, St. Petersburg 1832.

Fuks, K.F., "Kratkaya istoriya goroda Kazani", in: *Kazanskie izvestiya*, 1817, Nr. 67, 68 und 80.

———, *Kazanskie tatarï v statističeskom i ètnografičeskom otnošeniyax*, Kasan 1844.

———, *Kazankie tatarï*, Kasan 1991.

Ġabidov, A., "Täšäkker", in: *äl-Islax*, 1908, Nr. 20, S. 12.

Gadžiev, V.G.; X.X. Ramazanov (Hrsg.), *Dviženie gorcev Severo-Vostočnogo Kavkaza v 20 - 50 gg. XIX v.* - Sbornik dokumentov, sost. V.G. Gadžiev i X.X. Ramazanov, Machatschkala 1959.

Gadžieva, D.X., "K opisaniyu rukopisey filologičeskix sočineniy, xranyaščixsya v rukopisnom fonde IIYaL Dagfiliala AN SSSR", in: *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, Machatschkala 1991.

Gafferberg, Ė.G., "Perežitki religioznïx predstavleniy u beludžey", in: *Drevnie obryadï, verovaniya i kul'tï narodov Sredney Azii*, Moskau 1975.

Gali, Kul, *Kïssa-i Yusuf - Skazanie o Yusufe*, Kasan 1983.

Gamzatov, G.G., M.S. Saidov, A.R. Šixsaidov, "Arabo-musul'manskaya literaturnaya tradiciya v Dagestane", in: G.G. Gamzatov, *Dagestan: istoriko-literaturnïy process*, Machatschkala 1990, S. 211-246.

Ğandarbekov, Z.Z.: A.Q. Muminov, Z.Z. Ğandarbekov, "Yassaviya ta'limoti vuğudga kelgan muhit haqida yangi muhim manba", in: *Šarqšunoslik* Nr.5, Taschkent 1994, S. 82-88.

Ġaniev, B.X.: A.G. Kudašev, B.X. Ġaniev, "Kollekciya vostočnïx pečatnïx i rukopisnïx knig iz sela Sterlibaševo", in: *Yužnoural'skiy arxeografičeskiy sbornik*, vïpusk I, Ufa 1973, S. 393-394.

al-Ġarnāṭī, *Putešestvie Abu Xamida al-Garnati v Vostočnuyu i Central'nuyu Evropu* (1131-1153 gg.), Moskau 1971.

Garustovič, G.N., "Rasprostranenie islama v Yužnoural'skom regione", in: *Problemï duxovnoy kul'turï tyurkskix narodov SSSR*, Ufa 1991.

Gavazzi, Modesto, "I prigionieri italiani a Bocara, lettera del signor Modesto Gavazzi al commendatore Cristoforo Negri", Estratto dal N° 293 del giornale *La Stampa*, Turin 1864, S. 3-28.

Ġaynullin, M.X., *Tatar ädipläre (Iğat portretlarï)*, Kasan 1978.

Ġaynullina, A., "Kitapqa xitap", in: *Tatarstan*, 1992, Nr. 7-8.

Gaynutdinov, M.V., "'Garïzname' Batïrši - pamyatnik tatarskogo yazïka XVIII v.", in: *Issledovaniya po istoričeskoy dialektologii tatarskogo yazïka* - Materialï i issledovaniya, čast' 3, Kasan 1985, S. 92-108.

al-Ġāzīğumūqī, *al-Ādāb al-marḍiya fī-ṭ-ṭarīqa an-naqšbandīya li-š-šayx al-muršid Ğamāladdīn ad-Dāğistānī al-Ġāzīğumūqī*, Petrovsk 1904, Nachdruck Temir-Xan-Šura 1908; (siehe auch *Al-Adab ul-Marziya - Nakšbandiyskiy traktat*, Oxford 1986).

Georgi, I.G., *Opisanie vsex obitayuščix v Rossiyskom gosudarstve narodov i ix žiteyskix obryadov, obïknoveniy, odežd, žilišč, veroispovedaniy i pročix dostoprimečatel'nostey*, St. Petersburg 1774 und 1799.

Gerey, Ḥalīm, *Gülbün-i Xānān*, Istanbul 1287/1871.

Gilyazov, Iskander, "Politika xristianizacii narodov Srednego Povolž'ya v 16-17 vv. v zapadnoy istoriografii", in: *Mežetničeskie i mežkonfessional'nïe otnošeniya v Respublike Tatarstan*, Materialï naučno-praktičeskoy konferencii, sostoyavšeysya 9 iyunya 1993 g. v Kazani, Kasan 1993, S. 159-162.

(———) Giljazov, I., "Tatarskie slobodï goroda Kazani vo vtoroy polovine XVI - seredine XIX vv." In: K. Heller/H. Jelitte (Hg.), *Das Mittlere Wolgagebiet in Geschichte und Gegenwart* (Beiträge zur Slawistik Band 22), Frankfurt am Main u.a. 1994, S. 33-46.

Ġirfanov, Ġ., "Möselman soldatlar awazï", in: *Tormïš*, 1916, Nr. 512, 7. September.

Ġismäti, ᶜAbdallāh (ᶜAbdallāh Iṣmätī), "Täṣḥīḥ-i mäṣḥäf xidmätendä Märğānī", in: Ġobäydullin, Salix (Ṣāliḥ b. Ṯābit ᶜUbaydullīn) (Hrsg.), *Märğānī - Šihābeddin äl-Märğānī ḥäżrätlärenең välädätenä yöz yïl ţulu (1233-1333) mönäsäbätiylä näšr iteldi*, Kasan 1333 (1915), S. 193-221.

Ġobäydullin, Ġaziz (ᶜ. ᶜAzīz): ᶜ. ᶜAzīz, Ġali Räxim (ᶜAlī Raḥīm), *Tatar ädäbiyatï tarixï*, Kasan, ohne Jahr; 2. (überarbeitete) Ausgabe, Kasan 1925.

(———) Gubaydullin, G.S., "K istorii razloženiya feodal'nogo klassa u privolžskix tatar", in: *Izvestiya Vostočnogo fakul'teta Azerbaydžanskogo universiteta* - Vostokovedenie, tom 2, 1928, S. 1-26.

———, "Idel buye köräš tarixïnnan", in: idem, *Tarixi säxifälär ačïlğanda*, Kasan 1989.

Ġobäydullin, Salix (Ṣāliḥ b. Ṯābit ʿUbaydullīn) (Hrsg.), *Märğānī - Šihābeddin äl-Märğānī ḥäżrätlärenең välädätenä yöz yïl ṭulu (1233-1333) mönäsäbätiylä näšr iteldi*, Kasan 1333 (1915).

Gočarenko, L.N.: Yu.I. Smïkov, L.N. Gočarenko, "Nacional'nïy sostav kadrov administrativnogo apparata samoderžaviya v Kazanskoy gubernii v konce XIX veka", in: *Razvitie kul'turï Tatarii v dooktyabr'skiy period*, Kasan 1988, S.73-83.

Golombek, L., *The Timurid Shrine at Gazur-Gah*, Toronto 1969.

Ġomärev, K., "Möselman awïlïnda zemstvo kötepxanäse ačïlu", in: *Vaqït*, 1915, Nr. 1738.

Gordlevskiy, V.A., "Gosudarstvo seldžukidov Maloy Azii", in: *Izbrannïe sočineniya*, tom I, Moskau, 1960.

Goryačeva, V.D., "Nausï nekropolya Krasnorečenskogo gorodišča", in: *Krasnaya rečka i Burana*, Frunze 1989.

Ġosmanov, Mirkasïym, "Olï miras", in: *Qazan utlarï*, 1966, Nr. 9.

———, "Märğani turïnda berničä süz", in: *Kazan Utlarï*, 1968, Nr.1; Nachdruck in: M. Ġosmanov, *Ütkännän - kiläčäkkä*, Kasan 1990, S. 7-19.

(———) Usmanov, M.A., "Istočniki knigi Š. Mardžani 'Mustafad al-axbar fi axvali Kazan va Bulgar'", in: *Očerki istorii Povolž'ya i Priural'ya*, vïpusk 2-3, Kasan 1969, S. 144-154.

(———) Usmanov, M.A., *Tatarskie istoričeskie istočniki XVII-XVIII vv.*, Kasan 1972.

(———) Usmanov, M.A.: D.G. Tumaševa, M.A. Usmanov, F.M. Xisamova, "Ob osobennostiyax razvitiya starotatarskoy delovoy pis'mennosti", in: *Sovetskaya tyurkologiya*, 1977, Nr. 3, S. 51-66.

(———) Usmanov, M.A., *Žalovannïe aktï Džučieva Ulusa XIV-XVI vv.*, Kasan 1979.

(———) Usmanov, M.A., *Zavetnaya mečta Xusaina Faizxanova - povest' o žizni i deyatel'nosti*, Kasan 1980.

(———) Usmanov, M.A., "Ėtapï islamizacii Džučieva Ulusa i musul'manskoe duxovenstvo v tatarskix xanstvax XIII-XVI vv.", in: *Duxovenstvo i političeskaya žizn' na Bližnem i Srednem Vostoke v period feodalizma*, Moskau 1985.

(———) Usmanov, M.A., *Vozzvaniya i perepiska vožakov Pugačëvskogo dviženiya v Povolž'e i Priural'e*, Kasan 1988.

(———) Usmanov, M.A., "Skol'ko poter' v každoy naxodke!...", in: *Pamyatniki Otečestva – Almanax Vserossiyskogo obščestva oxranï pamyatnikov istorii i kulturï*, 1989 Nr. 1, S. 115-123.

(———) Usmanov, M.A., "Itogi i perspektivï arxeografičeskix rabot v Kazanskom universitete", in: *Materialï itogovoy naučnoy konferencii KGU za 1988 god – Dokladï na plenarnïx zasedaniyax*, Kasan 1990.

(———) Usmanov, M.A., "Aftografï Mardžani na polyax podlinnikov proekta Xusaina Faizxanova o škol'noy reforme", in: *Mardžani – učënïy, mïslitel', prosvetitel'*, Kasan 1990, S. 119-129.

———, *Ütkännän - kiläčäkka* (Mirkasïm Usmanov, *Ot prošlogo k budeščemu*), Kasan 1990.

———, "Šarqi Törkestan häm Ġolğa tatarlarï", in: *Yörtä bezne yazmïšlar*, Kasan 1992.

(———) Usmanov, M.A., "Učënïe iz Germanii v Kazanskom universitete i ix vklad v razvitie nauki, kul'turï (pervaya polovina XIX veka)", in: K. Heller/H. Jelitte (Hg.), *Das Mittlere Wolgagebiet in Geschichte und*

*Gegenwart* (Beiträge zur Slawistik Band 22), Frankfurt am Main u.a. 1994.

———, *Qaurïy qaläm ezennän – Arxeograf yazmalarï* (Mirkasïm Usmanov, *Po sledam rukopisey – Zapiski arxeografa*), zweite, ergänzte Ausgabe Kasan 1994.

(———) Usmanov, M.A., "O dokumentax russko-vostočnoy perepiski na tyurkskix yazïkax v XV-XVIII vv. i ix istočnikovedčeskom značenii", in: *Vostočnoe istoričeskoe istočnikovedenie i special'nïe istoričeskie disciplinï*, vïpusk 2, Moskau 1994.

(———) Usmanov, M.A., "Tradicii tatarskoy rukopisnoy knigi", in: *Slovo o knige* - Materialï naučno-praktičeskoy konferencii, posvyaščennoy 270-letiyu tatarskoy pečatnoy knigi, Kasan 1994.

*Gosudarstvennaya Duma - Tretiy soziv - Stenografičeskie otčëtï 1912 g. - Sessiya pyataya*, čast' III, St. Petersburg 1912.

Grekov, B.; A.Yu. Yakubovskiy, *Zolotaya Orda i eë padenie*, Moskau-Leningrad 1950.

Grigor'ev, A.N., "Xristianizaciya nerusskix narodnostey, kak odin iz metodov nacional'no-kolonial'noy politiki carizma v Tatarii (s vtoroy polovinï XVI v. do 1917 g.)", in: *Materialï po istorii Tatarii*, vïpusk I, Kasan 1948.

Grover, Captain John, *The Bokhara Victims*, London 2nd ed. 1845.

Gudkov, G.F., Z.I. Gudkova, S.T. Aksakov, *Sem'ya i okruženie*, Ufa 1991.

Gulamov, X.G., *Iz istorii diplomatičeskix otnošeniy Rossii s Buxarskim xanstvom XVIII v.*, Taschkent 1992.

Gumarov, V.Z., *Baškirskaya narodnaya medicina*, Ufa 1985.

Guseynov, G.K., *Magomed-Ubri*, Machatschkala 1992.

Gvozdeckiy, N.A., V.N. Fedčina, A.A. Azat'yan, Z.N. Doncova (Hrsg.), *Russkie geografičeskie issledovaniya Kavkaza i Sredney Azii v XIX - načale XX vv.*, Moskau 1964.

Gvozdikova, I.M.: R.G. Kuzeev, I.M. Gvozdikova, *O deyatel'nosti Yužno-ural'skogo otdeleniya Arxeografičeskoy komissii AN SSSR za desyat' let (1972-1982)*, Ufa 1982.

von Hammer-Purgstall, J., *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak*, Pesth 1840.

Harbsmeier, Michael, "Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quelle: Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Untersuchung frühneuzeitlicher deutscher Reisebeschreibungen", in: *Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte – Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung*, hrsg. v. Antoni Maczak und Hans Jürgen Teuteberg, Wolfenbüttel 1982.

Hayit, B., *Turkestan im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1956.

von Hellwald, Friedrich, *Centralasien – Landschaften und Völker in Kaschgar, Turkestan, Kaschmir und Tibet, unter Berücksichtigung der jüngsten Ereignisse in Afghanistan und von Rußlands Bestrebungen und Kulturberuf*, zweite vermehrte und verbesserte Auflage, mit gegen 80 Text-Abbildungen u.s.w., einem Tonbilde und einer Uebersichtskarte, Leipzig 1879.

Hobsbawm, E., T. Ranger (Hrsg.), *Inventing Traditions*, Cambridge 1983.

Honigberger, Johann Martin, *Früchte aus dem Morgenlande oder Reise-Erlebnisse, nebst naturhistorisch-medizinischen Erfahrungen, einigen hundert erprobten Arzneimitteln und einer neuen Heilart dem Medial-Systeme*, Wien 1851.

"Johann Martin Honigberger", in: *Sankt Petersburger Zeitung* 1834, Nr. 224, S. 878.

Ḥusayn b. Amīrxān (Amirxanov), *Tavārīx-i bulġārīya*, Kasan 1883.

Ibrat, Isxoqxon Ǧunaydulloxoğa ůġlï, "Farġona tarixi", in: Abu Tohirxoğa, *Samariya*, Taschkent 1991.

Ibn-Faḍlān, *Ibn Faḍlān's Reisebericht*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Zeki Validi Togan, Nendeln 1966 (Reprint der Ausgabe Leipzig 1939, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd.24, Nr.3).

Ibn-Yälčïġul, Tāğaddīn, *Risāla-i ʿazīza šarḥ Ṣubāt al-ʿāğizīn*, Kasan 1909.

Ibragimov, G., *Tatarï v revolyucii 1905 goda*, Kasan 1926.

(———) Ibrahimov, Ġ., *Äsärlär*, tom 7, Kasan 1984; tom 6, Kasan 1986.

Ibrahimova, F., "Mäġrifät yortï", in: *Qazan utlarï*, 1986, Nr. 8, S. 186-187.

Ibrat, *Farġona tarixi*, Abu Tohirxoğa, *Samariya*, Naršaxiy, *Buxoro tarixi*, Bayoniy, *Šağarai Xorazmšoxiy*, Taschkent, 1991.

Ignat'ev, R.G., "Stat'i po ėtnografii i skazaniya, skazki i pesni, soxranivšiesya v rukopisyax tatarskoy pis'mennosti i v ustnïx pereskazkax u inorodcev-magometan Orenburgskogo kraya", in: *Zapiski Orenburgskogo otdela imperatorskogo russkogo geografičeskogo obščestva*, vïpusk 3, Orenburg 1875, S. 183-236.

Ilyas, Tahir (Ṭāhir Ilyāsī), "Märğānīneŋ fiqh dāʾiräsendä xidmätläre", in: Ġobäydullin, Salix (Ṣāliḥ b. Ṯābit ʿUbaydullīn) (Hrsg.), *Märğānī - Šihābeddin äl-Märğānī ḥäżrätlärenең välädätenä yöz yïl ţulu (1233-1333) mönäsäbätiylä näšr iteldi*, Kasan 1333 (1915), S. 272-322.

Ilyasov, B.S.: N.A. Mažitov, B.S. Ilyasov, A.P. Sultanova, "O baškiro-mad'yarskoy probleme", in: *Istoriya i kultura narodov Evrazii – drevnost', srednevekov'e i sovremennost'*, Pervïe validovskie čteniya, čast' 2, Ufa 1992.

Isaev, A.A., "O formirovanii i razvitii pis'mennosti narodov Dagestana", in: *Sociologičeskiy sbornik*, vïpusk I, Machatschkala 1970, S. 173-232.

———, "Izdatel'skoe delo", in: A.A. Alixanova (Hrsg.), *Pečat' Dagestana - Spravočnik*, Machatschkala 1983, S. 28-33.

———, "Istočniki po istorii razvitiya medicinskix znaniy v Dagestane v XVIII-XX vv.", in: *Istočnikovedenie srednevekovogo Dagestana*, Machatschkala 1986, S. 68-87.

——— (Hrsg.), *Katalog pečatnïx knig i publikaciy na yazïkax narodov Dagestana (dorevolyucionnïy period)*, Machatschkala 1989.

———, "Magomedmirza Mavraev i drugie pervopečatniki Dagestana", in: *Sovetskiy Dagestan* (Machatschkala), 1991, Nr. 4, S. 14-22.

———, "Pečatnïe knigi Ali Kayaeva", in: *Ilči*, 2. September 1994 (in lakischer Sprache).

Išanxanov, S.X, *Katalog monet Kokanda XVIII-XIX vv.*, Taschkent 1976.

Ismailov, X.; K. Tayžanov, "Osobennosti doislamskix verovaniy u uzbekov-karamurtov", in: *Drevnie obryadï, verovaniya i kul'tï narodov Sredney Azii*, Moskau 1986, S. 110-138.

Išmoratov, Ġ., "Awïllarda - Tïmïtïq", in: *Tormïš*, 1915, Nr. 194, 26. Februar.

Išmuxametov, Z.A, *Social'naya rol' i èvolyuciya Islama v Tatarii*, Kasan 1979.

*Istočniki po istorii i kul'ture Baškirii* – tezisï dokladov, Ufa 1986.

*Istoriya bibliotečnogo dela v SSSR - Dokumentï i materialï, 1918-1920*, Moskau 1975.

*Istoriya narodov Uzbekistana*, tom 2, Taschkent 1947.

*Istoriya Urala v period kapitalizma*, Moskau 1990.

Isxakov, D.M., "Teptyarï - Opït ėtnostatističeskogo izučeniya", in: *Sovetskaya Ėtnografiya* Nr. 4 (1979), S. 29-42.

———, "Dinamika i čislennost' tatar v Rossii v XVIII-načale XX vv.", in: *Geografiya i kul'tura ėtnografičeskix grupp tatar v SSSR*, Moskau 1983.

———, "O nekotorïx aspektax problemï mesta priural'skix tatar v ėtničeskoy strukture tatarskoy nacii", in: *Priural'skie tatarï*, Kasan 1990, S. 4-12.

———, "Stanovlenie nacional'nogo samosoznaniya tatar", in: *Tatarstan* Nr. 6, 1993.

Itkulov, F.A., *Metodičeskie ukazaniya, tematika seminarskix zanyatiy i zadaniya po kursu 'Istoriya gosudarstvenno-pravovïx učreždeniy BASSR'*, Ufa 1981.

Ivanov, P.P., *Vosstanie Kitay-Kipčakov v Buxarskom xanstve, 1821-1825 – Istočniki i opït ix issledovania*, Trudï IV AN SSSR, XXVIII, Moskau, Leningrad 1937.

———, *Xozyaystvo Džuybarskix šeyxov – K istorii feodal'nogo zemlevladeniya v Sredney Azii v XVI-XVII vv.*, Moskau, Leningrad 1954.

———, *Očerki po istorii Sredney Azii (XVI-seredina XIX v.)*, Moskau 1958.

Ivanov, S.N., *N.F. Katanov — Očerk žizni i deyatelnosti*, zweite Edition Moskau 1973.

*Izučenie istorii i kul'turï Dagestana - arxeografičeskiy aspekt*, Machatschkala 1988.

Jan, Michel, *Le voyage en Asie Centrale et au Tibet, anthologie des voyageurs occidentaux du moyen âge à la première moitié de XXe siècle*, Paris 1992.

Johnston, J.M.C., "A Coin of Nadir Shah, struck at Bokhara", in: *Numismatic Chronicle*, third series, vol. XII, Nr. 54, London 1892.

Kalmïkov, A.D., "Osnovnïe voprosï sredneaziatskoy arxeologii - Mečet'", in: *Protokolï Turkestanskogo kružka lyubiteley arxeologii*, god četïrnadcatïy, Taschkent 1919.

Kamal, Š., "Mäktäp kitaplarï häm kitaplar arasïnda", in: *Vaqït*, 1910, Nr. 678, 9. Oktober.

Kappeler, A., G. Simon, G. Brunner (Hrsg.), *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien — Identität - Politik - Widerstand*, Köln 1989.

———: H. Bauer, A. Kappeler, B. Roth, *Die Nationalitäten des Russischen Reiches in der Volkszählung von 1897*, Band A: *Quellenkritische Dokumentation und Datenhandbuch* (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europas Bd. 32 A); Band B: *Ausgewählte Daten zur sozioethnischen Struktur des Russischen Reiches - Erste Auswertung der Kölner NFR-Datenbank* (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europas Bd. 32 B), Stuttgart 1991.

———, *Rußland als Vielvölkerreich – Entstehung - Geschichte - Zerfall*, München 1992.

al-Karaxi, *Xronika Muxammeda Taxira al-Karaxi o dagestanskix voynax v period Šamilya* – Arabskiy tekst, podgotovlennïy A.M. Barabanovïm, Moskau - Leningrad 1941.

———, *Xronika Muxammeda Taxira al-Karaxi o dagestanskix voynax v period Šamilya* - Perevod s arabskogo A.M. Barabanova, Moskau - Leningrad 1941.

Kärimi, F., "Kötepxanälär", in: *Zaman kalindarï*, 1906, S. 62-63.

Kärimullin, A. G., "Tatar kalendärlärenä 120 yel", in: *Sovet ädäbiyatï*, 1961, Nr. 3, S. 154-155.

(———) Karimullin, A.G., *U istokov tatarskoy knigi*, Kasan 1971, 1993.

(———) Karimullin, A.G., *Tatarskaya kniga načala XX veka*, Kasan 1974.

(———) Karimullin, A.G., *Tatarskaya kniga poreformennoy Rossiy*, Kasan 1976, 1983.

(———) Karimullin, Abrar, *Tatarï - ètnos i ètnonim*, Kasan 1990.
Karpini, Plano, *Istoriya mongolov*, Gil'om de Rubrik, *Putešestvie v vostočnïe stranï*, Moskau 1957
Kāšifī, ʿAlī b. Ḥusayn, *Rašaḥāt ʿayn al-ḥayāt*, Taschkent 1911.
*Katalog arabskix rukopisey Instituta istorii, yazïka i literaturï Dagenstanskogo filiala AN SSSR*, pod redakciey M.-S. Saidova, vïpusk 1, Moskau 1977.
Katanov, N.F., "Narodnïe sposobï lečeniya u baškir i kreščënnïx tatar Belebeevskogo uezda Ufimskoy gubernii", in: *Izvestiya Obščestva arxeologii, istorii i ètnografii pri Kazanskom universitete*, 1900, tom 16, Nr. 1.
———, *Novïye dannïye o musul'manskoy sekte Vaisovcev*, Kasan 1909.
Kayaev, Ali, "O bibliotekax v Dagestane", in: *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, Machatschkala 1991.
Kaydalov, Yevgraf, *Karavan-zapiski vo vremya poxoda v Buxariyu rossiyskago karavana pod voinskim prikrïtiem v 1824 i 1825 godax, vedennïya načal'nikom ètogo karavana nad kupečestvom Yevgrafom Kaydalovïm* v trëx častyax, Moskau 1827.
*Kazan' ordenonosnaya*, Kasan 1987.
*Kazanskaya istoriya*, Podgotovka teksta, vstupitel'naya stat'ya i primečaniya G.N. Moiseevoy, Moskau-Leningrad 1954.
*Kazankskiy universitet – 1804-1979: Očerki istorii*, Kasan 1979.
Kazem-Bek, *Derbend-Nameh*, translated from a select turkish version and published by Mirza A. Kazem-Bek, St. Petersburg 1851.
*Kazi-Axmed – Traktat o kalligrafax i xudožnikax*, Moskau-Leningrad 1947.
Kaziev, A.Yu., *Xudožestvenno-texničeskie materialï i terminologiya srednevekovoy knižnoy živopisi, kalligrafii i perepletnogo iskusstva*, Baku 1966.
Kazikumuxskiy, siehe "Adabul'-Marziya" und al-Ġāzīġumūqī.
Kellner-Heinkele, Barbara, *Aus den Aufzeichnungen des Saʿīd Giray Sulṭān – Eine zeitgenössische Quelle zur Geschichte des Chanats der Krim um die Mitte des 18. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau 1975 (Islamkundliche Untersuchungen 28).
———, "Eine krimtatarische Quelle zur Lage der Nogayer im 18. Jahrhundert", In: *Altaica Collecta – Berichte und Vorträge der XVII. Permanent International Altaistic Conference*, 3.-8. Juni 1974 in Bonn/Bad Honnef, hrsg. von Walther Heissig, Wiesbaden 1976, 155-161.
Kemper, Michael, "Entre Boukhara et la Moyenne Volga: ʿAbd an-Naṣīr al-Qūrṣāwī (1776-1812) en conflit avec les oulémas traditionalistes", in: *Cahiers du Monde russe*, XXXVII (1-2), janvier-juin 1996, S. 41-52.
*Le Khanat de Crimée dans les archives du Museé du Palais du Topkapı*, prés. par Alexandre Bennigsen et al., Paris 1978.
Kiräy, Märgän, "Bašqort xalïqïnïŋ yola fol'klorï buyïnsa küḏätäüḏär", in: *Äḏäbiät, fol'klor, äḏäbi miras*, Ufa 1976, tom 2.
Kissling, Hans Joachim, "Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 103 (1953), S. 233-289.
———, *ʿUšâqîzâde's Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrter und Gottesmänner des Osmanischen Reiches im 17. Jahrhundert* (Ẕeyl-i Šaqâ°iq), hrsg. und eingeleitet von Hans Joachim Kissling, Wiesbaden 1965.
Klimenko, Michael, *Ausbreitung des Christentums in Rußland seit Vladimir dem Heiligen bis zum 17. Jahrhundert - Versuch eines Überblicks nach russischen Quellen*, Berlin - Hamburg 1969.
Klimovič, L., "Na službe prosveščeniya", in: *Zvezda Vostoka*, Taschkent 1987, Nr. 8, S. 174.

Kočnev, B.D., *Zametki po srednevekovoy numizmatike Sredney Azii*, čast' 1: *Samanidï, Karaxanidï, Džanidï*, Istoriya material'noy kulturï Uzbekistana, vïpusk 14, Taschkent 1978.

———, *Karaxanidskie monetï – istočnikovedčeskoe i istoričeskoe issledovanie*, avtoreferat doktorskoy dissertacii, Moskau 1993.

Köprelüzadä, M., "Kötepxanälär", in: *Šura*, 1913, Nr. 16, S. 490-491.

Korbut, M.K., "Proekt pervoy tatarskoy gazetï v Kazani", in: *Vestnik naučnogo obščestva Tatarovedeniya*, Kasan 1926, Nr. 5, S. 106-131.

———, *Kanzanskiy gosudarstvennïy universitet imeni V.I. Ul'yanova-Lenina za 125 let, 1804/05-1925/30*, tom 1-2, Kasan 1930.

Kostïgova, G.I., "Traktat po kalligrafii Sultan-Ali Mešxeti", in: *Trudï Gosudarstvennoy publičnoy biblioteki im. M.Ye. Saltïkova-Ščedrina*, tom II (V), Leningrad 1957.

Kovalevskiy, A.P., *Kniga Axmeda Ibn Fadlana o ego putešestvii na Volgu v 921-922 gg.* - Stat'ya, perevodï i kommentarii, Charkov 1956.

Kovalevskiy, V.I., *Rossiya v konce XIX veka*, St. Petersburg 1900.

Kovalevskiy, Yegor Petrovič, "Nessr-Ulla Baxadïr Xan i Kuč Begi", in: *Sobranie sočineniy Yegora Petroviča Kovalevskago*, v 4-x častyax, s biografičeskim očerkom i portretom avtora, St. Petersburg 1871, Bd. 3 (*Stranstvovatel' po suše i moryam*), S. 36-45.

Kračkovskaya, V.A., "Pamyatniki arabskogo pis'ma v Sredney Azii i Zakavkaz'e do IX v.", in: *Èpigrafika Vostoka* VI, 1952, S. 46-100.

Kračkovskiy, I.Yu., "Nad arabskimi rukopisyami", in: *Izbrannïe sočineniya*, tom 1, Moskau-Leningrad 1955.

(———) I.J. Kratschkowski, *Die russische Arabistik - Umrisse ihrer Entwicklung*, Leipzig 1957.

———, "Arabskaya literatura na Severnom Kavkaze", in: idem, *Izbrannïe sočineniya*, tom VI, Moskau - Leningrad 1960.

———, "Arabskaya rukopis' vospominaniy o Šamile", in: idem, *Izbrannïe sočineniya*, tom VI, Moskau - Leningrad 1960.

———, "Novïe rukopisi istorii Šamilya Muxammeda Taxira al-Karaxi", *Izbrannïe sočineniya*, tom VI, Moskau - Leningrad 1960.

Kreiser, Klaus (Hrsg.), *Zâkir Şükri Efendi, Die Istanbuler Derwischkonvente und ihre Scheiche (Mecmu'a-ı tekaya)*, Freiburg im Breisgau 1980.

———, "Hermann Bamberger und die Turkologie", in: Christa Fragner, Klaus Schwarz (Hrsg.), *Osmanistik – Turkologie – Diplomatik*, Festgabe an Josef Matuz, Berlin 1992, S. 181-191.

*Krest'yanskaya voyna 1773-1775 gg. na territorii Baškirii*, Ufa 1975.

Kudašev, A.G., B.X. Ġaniev, "Kollekciya vostočnïx pečatnïx i rukopisnïx knig iz sela Sterlibaševo", in: *Južnoural'skiy arxeografičeskiy sbornik*, vïpusk I, Ufa 1973, S. 393-394.

Kudryašev, P.M., "Predrassudki i sueveriya baškircev", in: *Otečestvennïe zapiski*, 1826, tom 28, Nr. 78.

Kulbaxtin, N.M., Yu.N. Sergeev, "Religioznaya politika carizma v Baškirii v XVIII v.", in: *Social'no-èkonomičeskoe razvitie i klassovaya bor'ba na Južnom Urale i v Srednem Povolž'e: Dorevolyucionnïy period*, Mežvuzovskiy sbornik, Ufa 1988.

*Kul'turnaya revolyuciya v Tatarii - 1917-1937*, Kasan 1986.

Kuzeev, R.G., *Baškirskie šedžere*, Ufa 1960.

———, "Čislennost' baškir i nekotorïe ètničeskie processï v Baškirii v XVI-XX vv.", in: *Arxeologiya i ètnografiya Baškirii*, tom 3, Ufa 1968, S. 350-360.

——— : I.M. Gvozdikova, R.G. Kuzeev, *O deyatel'nosti Yužno-ural'skogo otdeleniya Arxeografičeskoy komissii AN SSSR za desyat' let (1972-1982)*, Ufa 1982.

———, *Narodï Srednego Povolž'ya i Yužnogo Urala*, Moskau 1992.

Kuz'min-Yumanadi, Ya.F.: M.Z. Zakiev, Ya.F. Kuz'min-Yumanadi, *Volžskie bulgarï i ix potomki*, Kasan 1993.

Landa, R.G., *Islam v istorii Rossii*, Moskau 1995.

Lehmann, Alexander, *Reise nach Buchara und Samarkand in den Jahren 1841 und 1842*, nach den hinterlassenen Schriften desselben bearbeitet, und mit Anmerkungen versehen von Gregor von Helmersen, nebst einem zoologischen Anhange von J. F. Brandt, mit fünf lithographirten Tafeln und einer Karte, Osnabrück 1969 (Neudruck der Ausgabe von 1852).

Lepëxin, I.I., *Dnevnïe zapiski putešestviya po raznïm provinciyam Rossiyskogo gosudarstva v 1770 g.*, St. Petersburg 1802.

———, *Zapiski putešestviya akademika Lepëxina*, St. Petersburg 1822, tom IV.

Levteeva, L.G.: R.A. Derviš, L.G. Levteeva, A. Musakaeva, *Pamyatniki istorii, religii i kul'turï v Uzbekistane*, Taschkent 1994.

Lïkošin, N. (Hrsg.), Muxammad Naršaxi, *Istoriya Buxarï*, per. s persidskogo N. Lïkošin, pod. red. V.V. Bartol'da, Taschkent, 1897.

Linss, Hans P., *Probleme der islamischen Dogmatik: Das Kitāb Uṣūl ad-dīn des Abū l-Yusr Muḥammad al-Bazdawī*, Textausgabe und Untersuchung, Essen 1991.

Litvinskiy, B.A., A.B. Sedov, *Tapai-šax – Kul'tura i svyazi kušanskoy Baktrii*, Moskau 1983.

Lossievskiy, M.B., "Iz sueveriy i legend musul'man Orenburgskogo kraya", in: *Orenburgskiy listok*, 1878, Nr. 28.

———, "Yuxa - Barda-Kil'myas", *Saratovskiy listok*, 1881, Nr. 256.

Lunin, B.V., *Istoriya Uzbekistana v istočnikax, Uzbekistan v soobščeniyax putešestvennikov i učënïx (20-80-e gg. XIX v.)*, Taschkent 1990.

Lyublinskaya, A.D., *Latinskaya paleografiya*, Moskau 1969.

Madelung, W., "Mazdakism and the Khurramiya", in: *Religious Trends in Early Islamic Iran*, New York 1988.

Mäġazi, Z., "Yaŋa maġišätkä ber adïm", in: *Vaqït*, 1912, Nr. 932, 1. März.

Malkin, I.T., *Istoriya bumagi*, o.O. 1940.

al-Mangārī (Mängäri), Šāhaḥmad b. Muḥammadī, *Bayān al-ḥaqq*, Kasan 1898.

Man'kovskaya, L.Yu., B. Babadžanov, "Novoe v izučenii memorial'nïx pamyatnikov 'xazira' v arxitekture Sredney Azii", in: *Obščestvennïe nauki v Uzbekistane*, 4, 1986.

———, "Xazira-kompleksï Sredney Azii", in: *Kul'turnïe svyazi narodov Sredney Azii i Kavkaza – Drevnost' i srednevekov'e*, Moskau 1990.

Mansurov, Ġ., *Tatar provokatorlarï*, Moskau 1927.

Maqsudi, Ä., "Kötepxanä-i islamiyä", in: *Qazan möxbire*, 1905, Nr. 4.

———, "Möselman muzeyxanäse", in: *Yoldïz*, 1913, Nr. 1060, 12. November.

Mardanov, R.F., "Problemï vïyavleniya, izučeniya i formirovaniya tatarskogo fonda knižnïx pamyatnikov v Nacional'noy biblioteke Tatarstana", in: *Slovo o knige*, Kasan 1994.

Marğānī, Šihābaddīn b. Bahā'addīn, *Nāẓūrat al-ḥaqq fī farḍīyat al-ʿīšā' wa-in lam yaġib aš-šafaq*, Kasan 1870.

———, *Ḥaqq al-maʿrifa wa-ḥusn al-idrāk bi-mā yalzimu fī wuğūb al-fiṭr wal-imsāk*, Kasan 1880.

———, *al-Fawā'id al-muhimma*, Kasan 1880.

———, *Muqaddimat Kitāb Wafīyat al-aslāf*, Kasan 1883.

———, *Mustafād al-axbār fī aḥwāl Qazān wa bulġār*, al-qism al-awwal, Kasan 1885.

———, *al-Barq al-wamīḍ ʿalā l-baġīḍ al-musammā bin-naqīḍ*, Druckerei G.M. Vyačeslav, Kasan 1888.

———, *Mustafād al-axbār fī-aḥwāl Qazān wa bulġār*, al-qism aṯ-ṯānī, Kasan 1897.

———, "ʿAqīda muxtaṣara - Taʾlīf al-Imām al-ʿAllāma Šihābaddīn Hārūn b. Bahāʾaddīn al-Marğānī al-Qāzānī", in: *Maǧmūʿat ar-rasāʾil*, Kairo 1328 (1910).

(———) Šihabetdin Märğani, *Möstäfadel-äxbar fi äxvali Kazan vä Bolgar (Qazan häm Bolgar xälläre turïnda faydalanïlgan xäbärlär)*, Kasan 1989 [Auszüge aus *Mustafād al-axbār* I und II].

*Märğānī - Šihābeddin äl-Märğānī ḥäżrätlärenең välädätenä yöz yïl ṭulu (1233-1333) mönäsäbätiylä näšr iteldi*, herausgegeben von Ṣāliḥ b. Ṯābit ʿUbaydullīn (Ġobäydullin), Kasan 1333 (1915).

*Materialï i dokumentï po istorii obščestvenno-političeskogo dviženiya sredi tatar (1905-1917)*, Kasan 1992.

*Materialï po istorii Baškirskoy ASSR*, tom III, Moskau–Leningrad 1949.

*Materialï po istorii Tatarii vtoroy polovinï XIX veka, čast' pervaya: Agrarnïy vopros i krest'yanskoe dviženie 50-70x godov XIX v.*, Moskau-Leningrad 1936.

Maxmutova, A.X., *Stanovlenie svetskogo obrazovaniya u tatar*, Kasan 1982.

Mažitov, N.A., A.F. Yaminov, "Rannemusul'manskie nadgrobnïe pamyatniki-mavzolei Baškirii zolotoordïnskogo vremeni", in: *Problemï duxovnoy kul'turï tyurkskix narodov SSSR*, Ufa 1991.

———, B.S. Ilyasov, A.P. Sultanova, "O baškiro-mad'yarskoy probleme", in: *Istoriya i kultura narodov Evrazii – drevnost', srednevekov'e i sovremennost'*, Pervïe validovskie čteniya, čast' 2, Ufa 1992.

Mazitova, N.A., *Izučenie Bližnego i Srednego Vostoka v Kazanskom universitete (pervaya polovina XIX veka)*, Kasan 1972.

de Meyendorff, *Voyage d'Orenbourg à Boukhara fait en 1820, à travers les steppes qui s'étendent à l'est de la mer d'Aral et au-delà de l'ancien Jaxartes*, rédigé par M. le Baron Georges de Meyendorff et revu par le Chevalier Armedée Jaubert, Paris 1826.

(———) Baron von Meyendorff, *Reise von Orenburg nach Bouchara im Jahre 1820*, nach dem franz. Original bearbeitet von C. Herm V. Scheider, Jena 1826.

(———) Ye. K. Meyendorf, *Putešestvie iz Orenburga v Buxaru*, perevod s francuzskogo Ye. K. Betger, Moskau 1975.

Michaud, J. Fr., *Biographie universelle, ancienne et moderne*, (Nouvelle édition) 32, Graz 1968.

Minnegulov, X.Yu., *Tatarskaya literatura i vostočnaya klassika (Voprosï vzaimosvyazey i poètiki)*, Kasan 1993.

Minorskiy, V. F., *Istoriya Širvana i Derbenda X-XI vv.*, Moskau 1963.

Mirahmad Mirxoldor ǔǧlï, *Sayram tarixi*, Čimkent 1991.

Mir Muxammad Amin-i Buxari, *Ubaydulla-name*, per. s tadžikskogo, s primeč. A.A. Semënova, Taschkent 1957.

Mixailova, S.M., "Š. Mardžani v sovremennoy sovetskoy istoriografii", in: *Mardžani – Učënïy, mïslitel', prosvetitel'*, Kasan 1990, S. 37-47.

Mixaleva, Gul'sum Alievna, *Torgovïe i posol'skie svyazi Rossii so sredneaziyatskimi xanstvami čerez Orenburg*, Taschkent 1982.

Moiseevoy, G.N., *Kazanskaya istoriya*, Podgotovka teksta, vstupitel'naya stat'ya i primečaniya G.N. Moiseevoy, Moskau-Leningrad 1954.

Mölekov, M.: S. Ališev, M. Mölekov, "Väisevčelär tarixïnnan", in: *Qazan utlarï*, 1989, Nr. 7, S. 166.

Molostvova, Ye.V., "Vaisov Božiy Polk", in: *Mir Islama* 2, 1912, Nachdruck in: *Aziya i Afrika segodnya*, Nr. 9, 1992, S. 60-63.

Mondčadskaya, Ye.A.; B.Ya. Staviskiy; O.G. Bol'šakov, "Pendžikentskiy nekropol'", in: *Materialï i issledovaniya po arxeologii SSSR*, 37, Moskau, Leningrad 1953, S. 65-98.

Moorcroft, William, George Trebeck, *Travels in the Himalayan Provinces of Hindustan and the Panjab from 1819 to 1825; in Ladakh and Kashmir; in Peshawar, Kabul, Kunduz, and Bokhara*, prepared for the press from original journals and correspondence by Horace Hayman Wilson with a new introduction by G.J. Alder, 2 vols., (London 1841), Karachi, Oxford u.a. 1979.

Morgan, Gerald, *Anglo-Russian Rivalry in Central Asia: 1810-1895*, London 1981.

Mortazin, K., "Qarman awïlïnïŋ waq burïč širkäte", in: *Tormïš*, 1916, Nr. 434, 20. März.

Moser, Henri, *A travers l'Asie Centrale, la Steppe Kirghize, le Turkestan Russe, Boukhara, Khiva, le pays des Turcomans et la Perse – Impressions de voyage*, ouvrage orné de plus de 170 gravures dont 117 dessins de M.E. van Muyden et 16 héliotypies, avec une carte itinéraire du voyage à travers l'Asie Centrale, Paris 1885.

Mouhammetchine, Rafiq, "L'apport de quelques sources russes officielles à l'historiographie du djadidisme chez les Tatars de la Volga", in: *Cahiers du Monde russe*, XXXVII (1-2), janvier-juin 1996, S. 83-96.

Möxämmäd, K., "Timerlang kötepxanäse", in: *Šura*, 1909, Nr. 20, S. 620-622.

Možarovskiy, A., *Pokorenie Kazani Russkoy deržave i xristianstvu*, Kasan 1871.

———, *Izloženiye xoda missionerskogo dela po prosveščeniyu kazanskix inorodcev s 1552 po 1867 g.*, Moskau 1880.

Muginov, A.M.: L.V. Dmitrieva, A.M. Muginov, S.N. Muratov, *Opisanie tyurkskix rukopisey Instituta narodov Azii*, I. Istoriya, Moskau 1965.

Muᶜīn al-Fuqarāᵓ, Aḥmad b. Maḥmūd, *Kitāb-i Mullāzāde*, Novo-Buxara (Kagan) 1322/1904.

Mukminova, R.G., *K istorii agrarnïx otnošeniy v Uzbekistane XVI v. – Po materialam "Vakf-name"*, Taschkent 1966.

Muminov, A.K., "O proisxoždenii bratstva Yasaviya", in: *Islam i problemï meždivilizacionnïx vzaimodeystviy*, Moskau 1994, S. 219-231.

(———) A.Q. Muminov, Z.Z. Ğandarbekov, "Yassaviya taᵓlimoti vuğudga kelgan muhit haqida yangi muhim manba", in: *Šarqšunoslik* Nr.5, Taschkent 1994, S. 82-88.

———, "Sakral'naya istoriya i genealogiya naroda", in: *Kul'tura kočevnikov na rubežax vekov (XVIII-XIX, XIX-XX vv.) – problemï genezisa i transformacii*, Tezisï dokladov meždunarodnoy konferencii, Alma-Ata 1995, S. 34-35.

Munši, Muxammad Yusuf, *Mukim-xanskaya istoriya*, per. s tadž., predisl., primeč. i ukaz. A.A. Semënova, Taschkent 1956.

Muradov, O., "Šamanskiy obryadovïy fol'klor u tadžikov sredney časti dolinï Zeravšana", in: *Domusul'manskie verovaniya i obryadï v Sredney Azii*, Moskau 1975.

Muratov, S.N.: L.V. Dmitrieva, A.M. Muginov, S.N. Muratov, *Opisanie tyurkskix rukopisey Instituta narodov Azii*, I. Istoriya, Moskau 1965.

——— : L.V. Dmitrieva, S.N. Muratov, *Opisanie tyurkskix rukopisey Instituta vostokovedeniya*, II, Moskau 1975.

Musakaeva, A.: R.A. Derviš, L.G. Levteeva, A. Musakaeva, *Pamyatniki istorii, religii i kul'turï v Uzbekistane*, Taschkent 1994.

Mustafina, R.M., *Predstavleniya, kul'tï, obryadï u kazaxov*, Alma-Ata 1992.

Muxamadiev, A.G., *Bulgaro-tatarskaya monetnaya sistema XII-XV vv.*, Moskau 1983.

Naderġolov, M., "Ġ. Soqoroyḏïŋ 'Tävarix-i Bulġariya yäki Täqrib-i Ġari' isemle äṯäre", in: *Bašqort metod häm stil' mäsʾälälәre*, Ufa 1982, S. 110-116.

(———) Nadergulov, M.X., "`Tavarix-i Bulgariya yaki Takrib-i Gari' - itogovoe proizvedenie Gali Sokrïya", in: *Istočnikovedenie baškirskoy filologii*, Ufa 1984, S. 49-52.

Näḏeršina, F., *Xalïq xätere*, Ufa 1986.

Nafigov, R.I., *Formirovanie i razvitie peredovoy tatarskoy obščestvenno-političeskoy mïsli (Očerk istorii 1895-1917gg.)*, Kasan 1964.

———, *Mullanur Vaxitov (Istoriko-biografičeskiy očerk)*, Kasan 1975, S. 39-42.

———, *Tukay i ego okruženie*, Kasan 1986.

Nalivkin, V.P., *Kratkaya istoriya Kokandskogo carstva*, Kasan, 1886.

*Naqshbandis – Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985, M. Garborieau, A. Popovic, T. Zarcone (Hrsg.), Istanbul–Paris 1990.

Naršaxi, Muxammad, *Istoriya Buxarï*, per. s persidskogo N. Lïkošin, pod. red. V.V. Bartol'da, Taschkent, 1897.

(———) Naršaxiy, *Buxoro tarixi*, Abu Tohirxoġa, *Samariya*, Bayoniy, *Šaġarai Xorazmšoxiy*, Ibrat, *Farġona tarixi*, Taschkent, 1991,

an-Nasafī, Naǧmaddīn, *al-Qand fī ḏikr ʿulamāʾ Samarqand*, Medina 1991.

Nāṣiraddīn Ḥanafī al-Buxārī, *Tuḥfat az-zāʾirīn*, Novo-Buxara (Kagan) 1910.

Nasïrov, T.M., *Sozdanie sovetskoy periodičeskoy pečati v Tatarii i eë deyatel'nost' v period bor'bï za upročenie Sovetskoy vlasti (oktyabr' 1917 - seredina 1918 gg.)*, Kasan 1953.

———, *Oktyabr' i pečat' Tatarii 1917-1920 gg.*, Kasan 1975.

Nazarov, F., *Zapiski o nekotorïx narodax i zemlyax sredney časti Azii*, Moskau 1968.

Nekrasova, Ye.G., *Pozdnesrednevekovïe memorial'no-kul'tovïe kompleksï Buxarï i Buxarskoy oblasti po arxeologičeskim dannïm – Proisxoždenie, razvitie, tipologia*, avtoreferat, Taschkent 1994.

———, "Buxarskie daxmï", in: *Obščestvennïe nauki v Uzbekistane*, 1995, Nr. 5-8.

Nikol'skiy, D.P., *Baškirï - Ėtnografičeskoe i sanitarno-antropologičeskoe issledovanie*, St. Petersburg 1890.

———, *Baškirï*, St. Petersburg 1899.

Niyazklïčev, K.: V.N. Vasilov, K. Niyazklïčev, "Perežitki šamanstva u turkmenčovdurov", in: *Domusul'manskie verovaniya i obryadï v Sredney Azii*, Moskau 1975.

Nolte, Hans-Heinrich, *Religiöse Toleranz in Rußland, 1600-1725*, Göttingen - Zürich - Frankfurt 1969.

———, "Verständnis und Bedeutung der religiösen Toleranz in Rußland", in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 17 (1969), S. 208-214.

Nurmuxamedov, Š., "Kazan' (Pis'mo v redakciyu)", in: *Tärğeman* 1893, Nr. 10.

Nurullina, R.M., *"Qïzïl bayraq" ġazetasï*, Kasan 1976.

*Obščestvennaya i filosofskaya mïsl' v tatarii načala XX v.*, Moskau 1990.
Obuxov, M.I. (Hrsg.), *Narodnïe i central'nïe biblioteki Ufimskogo gubernskogo zemstva - 1914 god - Statističeskiy očerk*, Ufa 1915.
*Obzor russkix putešestviy i ėkspediciy v Srednyuyu Aziyu*, 4 Bde., Taschkent 1955-1971.
*Očerki istorii arabskoy kul'turï V-XV vv.*, Moskau 1982.
*Očerki po istorii Baškirskoy ASSR*, tom I, čast' I, Ufa 1956.
Olcott, M.B., *The Kazakhs*, Stanford 1987.
Omarov, X.A.: A.R. Šixsaidov, X.A. Omarov, "Knižnaya kollekciya Muxammadsayida Saidova", in: *Novïe issledovaniya sovetskix arabistov*, kniga IV, Moskau 1989 (in arabischer Sprache).
Orazaev, G.M.-R.: A.R. Šixsaidov, T.M. Aytberov, G.M.-R. Orazaev, *Dagestanskie istoričeskie sočineniya*, Moskau 1993.
Ostroumov, N.P., "Narodnoe obrazovanie - Musul'manskie maktabï i russko-tuzemnïe školï v Turkestanskom kraye", in: *Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščeniya* 1 (Januar 1906), S. 113-166.
*Otčët Čelyabinskoy musul'manskoy bezplatnoy narodnoy biblioteki-čital'ni za 1915 god*, Ufa 1916.
*Otčët o deyatel'nosti i sostoyanii Kazanskoy Gorodskoy Obščestvennoy biblioteki za 1915 god*, Kasan 1917.
*Otčët Orenburgskogo musul'manskogo obščestva za 1912 god*, Orenburg 1913.
*Otčët Permskogo musul'manskogo kul'turno-ėkonomičeskogo i blagotvoritel'nogo obščestva za 1910 god*, Perm' 1911.
Pallas, P.S., *Putešestvie po raznïm provinciyam Rossiyskoy imperii*, St. Petersburg, 1786.
Parsamov, S.S., *Vodno-mistifičeskie fol'klornïe obrazï zemnogo proisxoždeniya* (unveröffentlichte Monographie in zwei Teilen), Baškirskiy gosudarstvennïy universitet imeni 40-letiya Oktyabrya, Ufa 1985; Teil 1 (145 Seiten), Teil 2 (190 S.), deponiert im Institut naučnoy informacii po obščestvennïm naukam (INION AN SSSR), 18.12.85, Nr. 23361.
Peresvetov, I., *Sočineniya*, Moskau - Leningrad, 1956.
*Permskie tatarï*, Kasan 1983.
*Pervaya vseobščaya perepis' naseleniya rossiyskoy imperii 1897g.*, izdanie Central'nogo statističeskogo komiteta Ministerstva vnutrennïx del', pod red. N.A. Troynickogo, 89 Bde., St.Petersburg 1899-1905.
Peters, Rudolph, "Idjtihād and taqlīd in 18th and 19th century Islam", in: *Die Welt des Islams* XX (1980), 3/4, S. 132-145.
*Pis'ma N.I. Il'minskogo k ober-prokuroru Svyateyšego Sinoda K.P. Pobedonoscevu*, Kasan 1895.
*Pis'mo Batïrši imperatrice Yelizavete Petrovne*, Sostavlenie, transkribirovanie teksta glossariy, vvedenie, kommentarii akademika G.B. Xusainova, Ufa 1993
Piotrovskiy, M.B., *Predaniye o ximyaritskom care As'ade al-Kamile*, Moskau 1977.
———, *Koraničeske skazaniya*, Moskau 1991.
Pobov, A.N., "Snošeniya Rossii s Xivoyu i Buxaroyu pri Pëtre Velikom", in: *Zapiski imperatorskago Russkago geografičeskago obščestva*, knižka IX, izdana pod red. D. A. Milyutina, St. Petersburg 1853.
Pokrovskiy, N.I., "Obzor istočnikov po istorii imamata", in: *Problemï istočnikovedeniya*, čast' II, Moskau - Leningrad 1934.
Polyakov, S.P., "Musul'manskie pogrebeniya – Srednyaya Aziya X-XX vv.", in: *Tvorčeskoe nasledie narodov Sredney Azii v pamyatnikax iskusstva,*

*arxitekturï i arxeologii* – Tezisï dokladov naučnoy konferencii, Taschkent 1985, S. 100-102.

Pomeranceva, Ė.V., *Mifologičeskie personaži v russkom fol'klore*, Moskau 1975.

Poppe, N.N., "Zolotoordïnskaya rukopis' na bereste", in: *Sovetskoe vostokovedenie*, tom 2, 1941.

Potin, V.M., *Monetï - Kladï - Kollekcii – Očerki numizmatiki*, St. Petersburg 1993.

Poujol, Catherine, "Les Voyageurs Russes et l'Asie Centrale: Naissance et Declin de Deux Mythes, les Réserves d'Or et la Voie de l'Inde", in: *Central Asian Survey* 4/3 (1985) 59-73.

Propp, V.Ya., *Istoričeskie korni volšebnoy skazki*, Leningrad 1986.

Pugačenkova, G.A., "Arxitekturnïe zametki", in: *Iskusstvo zodčix Uzbekistana*, vïp. I, Taschkent 1962.

——— , Ye.V. Rtveladze et alii, *Dal'verzintepa – kušanskiy gorod na yuge Uzbekistana*, Taschkent 1978.

Pyaskovskiy, A.V., *Revolyuciya 1905-1907 godov v Turkestane*, Moskau 1958, S. 548-549.

*Qaškīl at-taškīl fī masāʾil al-hilāl – Radd ʿalā an-Nāẓūra wa-Ḥaqq al-maʿrifa wa-l-Barq al-wamīḍ*, Kasan 1903.

*Qazanda Šärïq klubï kötepxanäsendän alïnğan kitap vä ğazitlärne yazu öčen däftär häm šul xaqta qağidälär*, Kasan 1913.

al-Qïrïmī, ʿAbdalġaffār, *ʿUmdetü t-tevārïx*, hrsg. von Neğīb ʿĀṣim Bey, Türk Tārïx Encümeni Mečmūʿasï, ʿilāve 11, Istanbul 1343/1927.

Qoylaqï, Safi ad-din Orïn, *Nasab-nama*, Turkistan 1992.

Quelquejay, Chantal, "Le 'Vaïsisme' à Kazan", in: *Die Welt des Islam* VI/1-2 (1959), S. 91-112.

Qūrṣāwī, ʿAbdannaṣïr Abū-n-Naṣr, *al-Iršād lil-ʿibād*, Kasan 1904.

Radloff, Wilhelm, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte (Opït slovarya Tyurkskix narečiy)*, St. Petersburg 1893-1911.

Raḥīm, ʿAlï: Ġ. Ġaziz (ʿ. ʿAzïz), Ġali Räxim (ʿAlī Raḥīm), *Tatar ädäbiyatï tarixï*, Kasan, ohne Jahr; 2. (überarbeitete) Ausgabe, Kasan 1925.

Ramazanov, X.X.: V.G. Gadžiev, X.X. Ramazanov (Hrsg.), *Dviženie gorcev Severo-Vostočnogo Kavkaza v 20 - 50 gg. XIX v.* - Sbornik dokumentov, sost. V.G. Gadžiev i X.X. Ramazanov, Machatschkala 1959.

Rämi, I., "Ädäbi süzlek", in: *Tatarstan*, 1993, Nr. 11, S. 63.

ar-Ramzī, Muḥammad Murād, *Talfīq al-axbār wa-talqīḥ al-āṯār fī waqāʾiʿ Qazān wa-Bulġār wa-mulūk at-Tātār*, Band I und II, Orenburg 1908.

Ranger, T.: E. Hobsbawm, T. Ranger (Hrsg.), *Inventing Traditions*, Cambridge 1983.

Rassadina, Ye.F.: N.A. Xalfin, Ye.F. Rassadina, *N.V. Xanïkov - vostokoved i diplomat*, Moskau 1977.

Räximqulova, M., L. Xämidullin, "Xösäyniyä mädräsäse", in: *Mädräsälärdä kitap kištäse*, Kasan 1992.

Reissner, Johannes, "Islam und Entwicklung in Russisch Turkestan – Die Sicht Deutscher Reisender und Forscher des 19. Jahrhunderts", in: *Studia Iranica* 23 (1994), 259-275.

Rïbakov, S., "Statistika musul'man v Rossii", in: *Mir islama*, tom 2, 1913, vïpusk XI, S. 762.

Rïčkov, P.I., *Topografiya Orenburgskoy gubernii*, Orenburg 1887.

Riḍāʾaddīn b. Faxraddīn, *Āṯār*, Band I, Faszikel 1, Kasan 1900; Band I, Faszikel 2-8, Orenburg 1901-1904; Band II, Faszikel 9-15, Orenburg 1905-1908.

(———) R. Fäxretdin, "Elek islam kötepxanäläre", in: *äl-Ġasr el-ğädid*, 1906, Nr. 4, S. 184-193.

(———) R. Fäxretdin, "Iske möselmanlarda kötepxanälär", in: *Šura*, 1909, Nr. 2, S. 45.
(———) R. Fäxretdin, "Istanbul kötepxanäläre", in: *Šura*,1913, Nr. 10, S. 303-306.
(———) R. Fäxretdin, "Milli muzeyxanämez", in: *Šura*, 1909, Nr. 5, S. 145-147.
(———) R. Fäxretdin, "Möselman muzeyxanäse", in: *Vaqït*, 1913, Nr. 1347.
(———) Rizaeddin Fäxreddinev, *Bolgar vä Kazan törekläre*, Kasan 1993.
Riżā, Seyyid Muḥammad, *Es-Seb$^{c}$ es-seyyār fī axbār mülūk Tatar*, hrsg. von Mīrzā Iskender b. el-Kāẓim Bek, Kasan 1248/1832.
Rožkova, M.K., *Ėkonomičeskie svyazi Rossii so Sredney Aziey 40-60-e gody XIX veka*, Moskau 1963.
———, "Iz istorii torgovli Rossii so Sredney Aziey v 60-x godax XIX v.", in: *Istoričeskie Zapiski* 67 (1960), S. 187-212.
Rorlich, Ayse, "Sufism in Tatarstan: Deep Roots, New Concerns", in: *Central Asian Survey* II/4 (1983).
———, *The Volga Tatars - A Profile in National Resilience*, Stanford 1986 und 1990.
Roth, B.: H. Bauer, A. Kappeler, B. Roth, *Die Nationalitäten des Russischen Reiches in der Volkszählung von 1897*, Band A: *Quellenkritische Dokumentation und Datenhandbuch* (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europas Bd. 32 A); Band B: *Ausgewählte Daten zur sozio-ethnischen Struktur des Russischen Reiches - Erste Auswertung der Kölner NFR-Datenbank* (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europas Bd. 32 B), Stuttgart 1991.
Rtveladze, Ye.V.: G.A. Pugačenkova, Ye.V. Rtveladze u.a., *Dal'verzintepa – kušanskiy gorod na yuge Uzbekistana*, Taschkent 1978.
Rudenko, S.I., *Baškirï – Istoriko-ėtnografičeskie očerki*, Moskau-Leningrad 1955.
———, *Baškirskie poveriya i skazki*, Arxeologiya i ėtnografiya Baškirii, tom V, Ufa 1973.
*Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, Machatschkala 1991.
Runovskiy, A., "Vïderžki iz zapisok Abduraxmana sïna Džemaléddinova, o prebïvanii Šamilya v Vedene i o pročem", in: *Kavkaz* 1862, Nr. 72-76.
———, *Zapiski o Šamile*, Machatschkala 1989.
*Russkie geografičeskie issledovaniya Kavkaza i Sredney Azii v XIX - načale XX vv.*, herausgegeben von N.A. Gvozdeckiy, V.N. Fedčina, A.A. Azat'yan, Z.N. Doncova, Moskau 1964.
*Russkoe pravoslavie — vexi istorii*, Moskau 1989.
Sadur, V.G., "Mežėtničeskie kontaktï i ėtničeskaya neodnorodnost' tatarskogo naseleniya SSSR", in: *Geografiya i kul'tura ėtnografičeskix grupp tatar v SSSR*, Moskau 1983, S. 3-18.
Safvanov, X., "Qiraätxanälär xaqïnda", in: *Din vä mäġišät*, 1917, Nr. 19, S. 187-188.
Šageeva, R.G.: G.F. Valeeva-Suleymanova, R.G. Šageeva, *Dekorativno-prikladnoe iskusstvo kazanskix tatar*, Moskau 1990.
Säġid, F., "Ğämġïyatï xäyriyä közgese", in: *Din vä mäġišät*, 1909, Nr. 13, S. 205.
äs-Säġidi, Šakirğan, "Idarägä mäktüplär", in: *Vaqït*, 1912, Nr. 941, 16. März.
Saidov, M.-S., "Vozniknovenie pis'mennosti u avarcev", in: *Yazïki Dagestana*, vïpusk I, Machatschkala 1948, S. 136-142.
———, "Dagestanskaya literatura XVIII-XIX vv. na arabskom yazïke", in: *Trudï dvatcat' pyatogo Meždunarodnogo kongressa vostokovedov*, tom II, Moskau 1963.

——— (Hrsg.), *Katalog arabskix rukopisey Instituta istorii, yazïka i literaturï Dagenstanskogo filiala AN SSSR*, pod redakciey M.-S. Saidova, vïpusk 1, Moskau 1977.

———: G.G. Gamzatov, M.S. Saidov, A.R. Šixsaidov, "Arabo-musul'manskaya literaturnaya tradiciya v Dagestane", in: G.G. Gamzatov, *Dagestan: istoriko-literaturnïy process*, Machatschkala 1990, S. 211-246.

———, "Rukopis' Abubakara Muxammeda, sïna Musï, sïna al-Faradža ad-Derbendi 'Rayxan al-xakaik va bustan ad-dakaik'", in: *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, Machatschkala 1991.

Šaixiev, R.A., *Tatarskaya narodno-kraevedčeskaya literatura XIX-XX vv.*, Kasan 1990.

*Samarkandskie dokumentï XV-XVI vv. – O vladeniyax Xodži Axrara v Sredney Azii i Afganistane*, faksimile, kritičeskiy tekst, per., vved., primeč. i ukaz. O.D. Čexovič, Moskau 1974.

Sämī, Mīrzā ʿAbdalʿazīm, *Taʾrīx-i salāṭīn-i manġïtïya – Istoriya mangïtskix gosudarey*, izd. teksta, predislovie, per. i primeč. L.M. Yepifanovoy, Moskau 1962.

Sanders, J.H. (Übers.), *Tamerlane or Timur, the Great Amir*, trans. J.H. Sanders, Lahore 1976.

Šäräf, B., "Orenburg gubernasïnda möselmanlar (iğtimaġi häm iqtisadi mäsʾälä)", in: *Aŋ*, 1913, Nr. 2, S.29-31.

Šäräf, Šähär, "Asar-i ġatiqä", in: *Šura*, 1909, Nr. 16, S. 490-492.

———, "Märğänïneŋ tärğämä-i ḥäle", in: Ġobäydullin, Salix (Şäliḥ b. Ṭābit ʿUbaydullīn) (Hrsg.), *Märğänī - Šihābeddin äl-Märğänī ḥäżrätläreneŋ välädätenä yöz yïl ṭulu (1233-1333) mönäsäbätiylä näšr iteldi*, Kasan 1333 (1915), S. 2-193.

Šarifullina, F.L., *Kasimovskie tatarï*, Kasan 1991.

Šäripov, Änvär, *Ġabderäxim Utïz-Imäni äl-Bolġari – šiğïr'lär, poèmalar*, Kasan 1980.

Saussay, Jean, "Il'minskij et la Politique de Russification des Tatars, 1865-1891", in: *Cahiers du Monde Russe et Sovietique* 8, 1967.

Sayfi, F., "Tatarï do fevral'skoy revolyucii - Očerki mestnogo kraya", in: *Dom tatarskoy kul'turï*, tom 1, Kasan 1930, S. 192-235.

Schamiloglu, Uli, "The Formation of a Tatar Historical Consciousness: Şihabäddin Märcani and the Image of the Golden Horde", in: *Central Asian Survey* IX/2 (1990), S. 39-49.

Schulze, Reinhard, "Das islamische achtzehnte Jahrhundert - Versuch einer historiographischen Kritik", in: *Die Welt des Islams* XXX (1990), S. 140-159.

Schuyler, Eugene, *Turkestan*, London 1966.

———, *Turkistan – Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, with three maps and numerous illustrations, 2 vols., London $^{6}$1877.

Sedov, A.B.: B.A. Litvinskiy, A.B. Sedov, *Tapai-šax – Kul'tura i svyazi kušanskoy Baktrii*, Moskau 1983.

Semënov, Aleksandr A., "Očerk pozemel'no-podatnogo i nalogovogo ustroystva bïvšego Buxarskogo xanstva", in: *Trudï Sredneaziatskogo Gosudarstvennogo universiteta*, ser. II, vïp. I. Taschkent 1929.

———, "K istorii diplomatičeskix snošeniy meždu Rossiey i Buxaroy v načale XIX veka", in: *Izvestiya Akademii Nauk UzSSR* 1951, Nr. 1, S. 85-95.

——— (Übers.), Mir Muxammad Amin-i Buxari, *Ubaydulla-name*, per. s tadžikskogo, s primeč. A.A. Semënova, Taschkent 1957.

——— (Übers.), Muxammad Yusuf Munši, *Mukim-xanskaya istoriya*, per. s tadž., predisl., primeč. i ukaz. A.A. Semënova, Taschkent 1956.

Sergeev, Yu.N.: N.M. Kulbaxtin, Yu.N. Sergeev, "Religioznaya politika carizma v Baškirii v 18 v.", in: *Social'no-èkonomičeskoe razvitie i klassovaya bor'ba na Yužnom Urale i v Srednem Povolž'e: Dorevolyucionnïy period*, Mežvuzovskiy sbornik, Ufa 1988.

———, "Cerkovno-monastïrskoe zemlevladenie v Baškirii (konec XVI - seredina XVIII vv.)", in: *Social'no-ekonomičeskoe razvitie Baškirii v konce XVI - načale XX v.*, Ufa 1992.

Severova, M.B., *Kollekciya monetnïx štempeley Xivinskogo xanstva iz Gosudarstvennogo Èrmitaža*, Epigrafika Vostoka XXIV, Leningrad 1988, S. 94-114.

Sevortyan, Ye.V., *Ètimologičeskiy slovar' tyurkskix yazïkov - Obščetyurkskie i mežtyurkskie osnovï na glasnïe*, Moskau 1974.

Simon, Gerhard, *Konstantin Petrovič Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880-1905*, Göttingen 1969.

——— : Kappeler, A., G. Simon, G. Brunner (Hrsg.), *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien — Identität - Politik - Widerstand*, Köln 1989.

Šinasi, Ġ., "Milli kötepxanä", in: *Vaqït*, 1910, Nr. 566, 14. Januar.

Šino, P.A., "Volžskie tatarï", in:, *Sovremennik*, 1860, tom 82.

Šixsaidov, A.R.: G.G. Gamzatov, M.S. Saidov, A.R. Šixsaidov, "Sokroviščnica pamyatnikov pis'mennosti", in: *Ežegodnik iberiysko-kavkazskogo yazïkoznaniya*, tom IX, Tiflis 1981.

———, *Èpigrafičeskie pamyatniki Dagestana*, Moskau 1984.

———, T.M. Aytberov, G.M.-R. Orazaev, *Dagestanskie istoričeskie sočineniya*, Moskau 1993.

———, "Knižnïe kollekcii Dagestana", in: *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, Machatschkala 1991, S. 10-18.

———, X.A. Omarov, "Knižnaya kollekciya Muxammadsayida Saidova", in: *Novïe issledovaniya sovetskix arabistov*, kniga IV, Moskau 1989 (in arabischer Sprache).

———, "Arxeografičeskaya rabota v Dagestane - učët, opisanie, priobretenie", in: *Materialï Vsesoyuznogo rabočego soveščaniya po problemam vostočnoy arxeografii*, Moskau 1990.

——— : G.G. Gamzatov, M.S. Saidov, A.R. Šixsaidov, "Arabo-musul'manskaya literaturnaya tradiciya v Dagestane", in: G.G. Gamzatov, *Dagestan: istoriko-literaturnïy process*, Machatschkala 1990, S. 211-246.

Smïkov, Yu.I., *Krest'yane Srednego Povolž'ya v bor'be za zemlyu i volyu 60-90 gg. XIX v.*, Kasan 1973.

———, *Krest'yane Srednego Povolž'ya v period kapitalizma - social'no-èkonomičeskie issledovaniya*, Moskau 1984.

———, L.N. Gočarenko, "Nacional'nïy sostav kadrov administrativnogo apparata samoderžaviya v Kazanskoy gubernii v konce XIX veka", in: *Razvitie kul'turï Tatarii v dooktyabr'skiy period*, Kasan 1988, S.73-83.

Smirnov, A.P., *Volžskie bulgarï*, Moskau 1951.

Smirnov, V.D., *Krïmskoe xanstvo pod verxovenstvom otomanskoy portï v XVIII stoletiy*, Odessa 1889.

Snesarev, G.P., *Reliktï domusul'manskix verovaniy i obryadov u uzbekov Xorezma*, Moskau 1969.

*Sobranie vostočnïx rukopisey Akademii Nauk Uzbekskoy SSSR*, tom I-XI, Taschkent 1952-87.

Sokolov, Yu.A., *Taškent, taškentcï i Rossiya*, Taschkent 1965.
Söläymani, M., "Iske kitaplar", in: *Šura*, 1915, Nr. 11.
Solov'ëv, S.M., *Istoriya Rossii s drevneyšix vremën*, kniga 12, tom 23-24, Moskau 1964.
Spasskiy, Grigoriy, "Putešestvie ot Sibirskoy linii do goroda Buxarï v 1794 i obratno v 1795 godu" in: *Sibirskiy Vestnik* 1818, S. 37-110.
Spuler, Bertold, "Die Wolga-Tataren und Baschkiren", in: *Der Islam*, Bd. 29 (1950).
———, *Die Goldene Horde - die Mongolen in Rußland 1223-1502*, zweite, erweiterte Auflage Wiesbaden 1965.
*Starotatarskaya delovaya pis'mennost' XVIII veka*, Kasan 1981.
Staviskiy, B.Ya., O.G. Bol'šakov, Ye.A. Mondčadskaya, "Pendžikentskiy nekropol'", in: *Materialï i issledovaniya po arxeologii SSSR*, 37, Moskau, Leningrad 1953, S. 65-98.
Stepanov, R.N., "K voprosu o služilïx i yasačnïx tatarax", in: *Sbornik aspirantskix rabot: Pravo, istoriya, filologiya*, Kasan 1964.
Storey, C.A., *Persian Literature - A Bio-Bibliographical Survey*, Translated into Russian and Revised, with Additions and Corrections by Yu. E. Bregel, 3 parts, Moskau 1972.
Şükri Efendi, Zâkir, *Die Istanbuler Derwischkonvente und ihre Scheiche (Mecmu'a-ı tekaya)*, herausgegeben von Klaus Kreiser, Freiburg im Breisgau 1980, 2 (Islamkundliche Materialien 6).
Sultanova, A.P.: N.A. Mažitov, B.S. Ilyasov, A.P. Sultanova, "O baškiro-mad'yarskoy probleme", in: *Istoriya i kultura narodov Evrazii – drevnost', srednevekov'e i sovremennost'*, Pervïe validovskie čteniya, čast' 2, Ufa 1992.
*Sumarokoff's Reise durch die Krim und Bessarabien im Jahre 1799*, Leipzig 1802.
Sünčäläy, Š., "Mäktäp tüšïnda mäğarif", in: *Süz*, 1916, Nr. 67, 26. Juni.
Suxareva, O.A., *Buxara XIX – načalo XX v. (Pozdnefeodal'nïy gorod i ego naselenie)*, Moskau 1966.
———, "Perežitki demonologii i šamanstva u ravninnïx tadžikov", in: *Drevnie obryadï, verovaniya i kul'tï narodov Sredney Azii*, Moskau 1975.
Tagirov, I.R., *Revolyucionnaya bor'ba i nacional'no-osvoboditel'noe dviženie v Povolž'e i na Urale (fevral' - iyul' 1917 goda)*, Kasan 1977.
———: I. Yonenko, I.R. Tagirov, *Oktyabr' v Kazani*, Kasan 1967.
Tagirova, N.A., "Iz istorii araboyazičnoy rukopisnoy tradicii v Dagestane v XIX v.", in: *Rukopisnaya i pečatnaya kniga v Dagestane*, Machatschkala 1991.
———, "Sočinenie Abduraxmana iz Kazikumuxa 'Xulasat at-tafsil'", *Istočnikovedenie srednevekovogo Dagestana*, Machatschkala 1986.
Tahirğanov, Ġabdraxman, *Tarixtan - ädäbiyatqa* (Abdraxman Tagirdžanov, *Ot istorii - k literature*), Kasan 1979.
*Tamerlane or Timur, the Great Amir*, trans. J.H. Sanders, Lahore 1976.
Tärğemani, Kaššaf, "Märğänïneŋ masä'il-i i'tiqädïyädä tutqan yulï", in: Ġobäydullin, Salix (Şälih b. Ṭäbit 'Ubaydullïn) (Hrsg.), *Märğänï - Šihäbeddin äl-Märğänï ḥäžrätläreneŋ välädätenä yöz yïl ṭulu (1233-1333) mönäsäbätiylä näšr iteldi*, Kasan 1333 (1915), S. 222-271.
*Tatar ädäbiyatï tarixï, altï tomda* (*Istoriya tatarskoy literaturï, v šesti tomax*), tom I, Kasan 1984; tom II, Kasan 1985.
*Tatar teleneŋ aŋlatmalï süzlege*, tom 2, Kasan 1979.
*Tatar xalïq iğatï - Rivayätlär häm legendalar*, Kasan 1987.
*Tatarï Srednego Povolž'ya i Priural'ya*, Kasan 1967.

Tayžanov, K., X. Ismailov, "Osobennosti doislamskix verovaniy u uzbekov-karamurtov", in: *Drevnie obryadï, verovaniya i kul'tï narodov Sredney Azii*, Moskau 1986, S. 110-138.

Tipeev, S., *Očerki po istorii Baškirii*, Ufa 1930.

Tizengauzen, V.G., *Monetï Vostočnogo Xalifata*, St. Petersburg 1873.

———, *Sbornik materialov, otnosyaščixsya k istorii Zolotoy Ordï*, tom I (*Izvlečeniya iz arabskix sočineniy*), St. Petersburg 1884.

Togan, Ahmed Velidi, "Kazan Hanlığında Islâm Türk Kültürü (Kanunî zamanında 1550'de Kazandan gönderilen bir rapor)", in: *Islam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 3/3-4 (1959-60), S. 179-204.

Tokarev, S.A., *Religioznïe verovaniya vostočnoslavyanskix narodov XIX - načala XX vv.*, Moskau-Leningrad 1948

Tolstov, S.P., *Po sledam drevnexorezmiyskoy civilizacii*, Moskau-Leningrad 1948.

Torma, Y., F.G. Xisamitdinova, "Glagolï so značeniem `lečit'´ v baškirskom yazïke", in: *Tyurkologiya*, 1992, Nr. 1.

———, F.G. Xisamitdinova, "Z.V. Togan i problemï tradicionnoy kul'turï i mirovozzreniya baškir", in: *Vostokovedenie v Baškortostane: Istoriya, kul'tura*, Ufa 1992.

Trebeck, George: William Moorcroft and George Trebeck, *Travels in the Himalayan Provinces of Hindustan and the Panjab from 1819 to 1825; in Ladakh and Kashmir; in Peshawar, Kabul, Kunduz, and Bokhara*, prepared for the press from original journals and correspondence by Horace Hayman Wilson with a new introduction by G.J. Alder, 2 vols., (London 1841), Karachi, Oxford u.a. 1979.

Tumaševa, D.G., M.A. Usmanov, F.M. Xisamova, "Ob osobennostiyax razvitiya starotatarskoy delovoy pis'mennosti", in: *Sovetskaya tyurkologiya*, 1977, Nr. 3, S. 51-66.

at-Tūntārī, Dāmullā Īšmuḥammad, *Kitāb at-Tawšīḥ Ḥāšiyat at-Tawḍīḥ wat-Talwīḥ*, al-ǧuzʾ aṭ-ṭālit, Kasan 1899.

Tupiyev, Ä., "Möselman awïlïnda zemstvo qiraätxanäseneŋ ačïlu märasime", in: *Vaqït*, 1915, Nr. 1715.

Tuqayev, M., *Tarix-i Estärlebaš*, Kasan 1899.

Tuxvatullin, F., *Materialï po istorii baškir*, Ufa 1928.

ʿUbaydullīn, Ṣāliḥ b. Ṯābit, siehe Ġobäydullin, Salix.

Umetbaev, M.I., "Primetï, pover'ya, pogovorki i izrečeniya magometan Ufimskoy gubernii", in: *Spravočnaya kniga Ufimskoy gubernii*, Ufa 1883, S. 12-14.

Urazmanov, S., "Germaniyädä tatar teatrï", in: *Tatar teatrï* (1906-1926), Kasan 1926, S. 171-172.

Urmančeev, F., "Tatarsko-baškirskoe skazanie o Tulyake", *Sovetskaya tyurkologiya*, 1979, Nr. 6.

*ʿUšâqîzâde's Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrter und Gottesmänner des Osmanischen Reiches im 17. Jahrhundert* (Ẕeyl-i Šaqâʾiq), hrsg. und eingeleitet von Hans Joachim Kissling, Wiesbaden 1965.

Usmanov, M.A. siehe Ġosmanov, M.A.

*Ustav bezplatnoy biblioteki-čital'ni dlya musul'man v gor. Sarapule, Vyatskoy gubernii*, Kasan 1908.

*Ustav bezplatnoy biblioteki-čital'ni "Šyams" dlya musul'man v der. Tyunter Arbarskoy volosti Malmïžskogo uezda, Vyatskoy gubernii*, Kasan 1908.

*Ustav bezplatnoy narodnoy biblioteki-čital'ni Ileckogo musul'manskogo obščestva*, Orenburg 1913.

*Ustav Kasimovskogo obščestva musul'man-progressistov*, Kasimov, 1908.

*Ustav Musul'manskogo ženskogo komiteta sostavlennïy Vremennïm Central'nïm organizacionnïm Byuro Musul'manok Rossii* - Iyun' 1917 g., Moskau 1917.

*Ustav Obščestva Vspomoščestvovaniya nuždayuščimsya učenikam Kazanskoy tatarskoy učitel'skoy školï*, Kasan 1904

Ustyugov, N.V., *Baškirskoe vosstanie 1737-1739 gg.*, Moskau-Leningrad 1950.

———, "O xaraktere baškirskix vosstaniy XVII - pervoy polovinï XVIII vv.", in: *Materialï naučnoy sessii, posvyaščennoy 400-letiyu prisoedineniya Baškirii k Russkomu gosudarstvu*, Ufa 1958, S. 86-128.

Utïz-Imäni, ʿAbdarraḥīm, siehe Šäripov, Änvär.

Valeev, D.Ž., *Istoriya nravstvennogo soznaniya baškirskogo naroda*, Ufa 1984.

Valeev, F.T., *Zapadnosibirskie tatarï vo vtoroy polovine XIX - načale XX vekov (Istoriko-ètnografičeskie očerki)*, Kasan 1980.

Valeev, S.X., *Drevnee i srednevekovoe iskusstvo Srednogo Povolž'ya*, Yoškar-Ola 1975.

Valeeva-Suleymanova, G.F., R.G. Šageeva, *Dekorativno-prikladnoe iskusstvo kazanskix tatar*, Moskau 1990.

Validov, Dž., *Očerk istorii obrazovannosti i literaturï Povolžskix tatar*, Moskau 1923.

Vámbéry, Hermann, *Skizzen aus Mittelasien, Ergänzungen zu meiner Reise in Mittelasien*, deutsche Originalausgabe, Leipzig 1868.

———, *Reise in Mittelasien von Teheran durch die Turkmanische Wüste an der Ostküste des Kaspischen Meeres nach Chiwa, Bochara und Samarkand, ausgeführt im Jahr 1863*, mit zwölf Abbildungen in Holzschnitt und einer lithographirten Karte, deutsche Originalausgabe, zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig 1873.

———, *Geschichte Bucharas oder Transoxaniens von den frühesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (nach orientalischen benützten und unbenützten handschriftlichen Geschichtsquellen, 2 Bde., Stuttgart 1872.

———, *Man nannte mich Reschid Efendi, Reise in Mittelasien*, bearbeitet und herausgegeben von Sigrid Tröger, Leipzig 1990

Vasilov, V.N., K. Niyazklïčev, "Perežitki šamanstva u turkmen-čovdurov", in: *Domusul'manskie verovaniya i obryadï v Sredney Azii*, Moskau 1975.

Vaxidi, S., "Märğani kötepxanäse häm anïŋ soŋğï yazmïšï", in: *Beznең yul*, 1929, Nr. 6/7, S. 14-17.

Velyaminov-Zernov, V.V., "Monetï Buxarskie i xivinskie", in: *Trudï Vostočnogo otdeleniya Imperatorskogo arxeologičskogo obščestva*, čast' 4, St. Petersburg 1859, S. 402-456.

Vitevskiy, V.N., *I.I. Neplyuev, vernïy sluga svoego Otečestve i ustroitel' Orenburgskogo kraya - biografičeskiy-istoričeskiy očerk*, Kasan 1891.

———, *I.I. Neplyuev i Orenburgskiy kray v prežnem ego sostave do 1758 g.*, tom 1-4, Kasan 1897.

Vitkevič, I.V., *Zapiski o Buxarskom xanstve (otčëtï P.I. Demezona i I.V. Vitkeviča)*, otv. redaktor N.A. Xalfin, vstupitel'naya stat'ya i kommentarii V.G. Volovnikova i N.A. Xalfina, pereveli s francuzskogo V.G. Volovnikov i Z.A. Comartova, Central'naya Aziya v istočnikax i materialax XIX - načala XX veka, Moskau 1983.

Voll, John O., "Renewal and Reform in Islamic History – Tajdid and Islah", in: John L. Esposito (Hrsg.), *Voices of Resurgent Islam*, New York, Oxford 1983.

——— : Levtzion, N., Voll, J.O., *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse, New York 1987.

Voronec, Ye.N., *Nužnï dlya Rossii muftii*, Moskau 1891.

*Vozzvaniya i perepiska vožakov Pugačëvskogo dviženiya v Povolž'e i Priural'e*, Kasan 1988.

Wolff, Joseph, *Researches and Missionary Labours among the Jews, Mohammedans, and other Sects during his Travels between the Years 1831 and 1834, from Malta to Egypt, Constantinople, Armenia, Persia, Khorossaun, Toorkestaun, Bokhara, Balkh, Cabool in Affghanistaun, the Himmalayah Mountains, Cashmeer, Hindoostaun, the Coast of Abyssinia, and Yemen*, Philadelphia 1837.

———, *Narrative of a Mission to Bokhara, in the years 1843-45, to ascertain the fate of Colonel Stoddart and Captain Conolly*, 2 volumes, London 1845.

———, *Travels and Adventures*, 2 volumes, second ed. London 1861, vol. 2.

Wüstenfeld, F. (Hrsg.), *Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie*, Band II, Göttingen 1848.

Xafiz-i Tanïš Buxari, *Šaraf-nama-yi-šaxi (Kniga šaxskoy slavï)*, per., primeč., vved. i ukaz. M.A. Salaxetdinovoy, čast' 1, Moskau 1983.

Xakimzyanov, Farid S., *Yazïk èpitafiy volžskix bulgar*, Moskau 1978.

———, (Übers.), "Zafer-name-i vilayet-i Kazan", in: *Èxo vekov / Ğasïrlar awazï* 1995 (Mai), S. 83-92.

Xalfin, N.A., *Rossiya i xanstva Sredney Azii (pervaya polovina XIX v.)*, Moskau 1974.

———, Ye.F. Rassadina (Hrsg.), *N.V. Xanïkov - vostokoved i diplomat*, Moskau 1977.

——— (Hrsg.), *Zapiski o Buxarskom xanstve (otčëtï P.I. Demezona i I.V. Vitkeviča)*, otv. redaktor N.A. Xalfin, vstupitel'naya stat'ya i kommentarii V.G. Volovnikova i N.A. Xalfina, pereveli s francuzskogo V.G. Volovnikov i Z.A. Comartova, Central'naya Aziya v istočnikax i materialax XIX - načala XX veka, Moskau 1983.

——— (Hrsg.), *Poslannik Pëtra I na Vostoke – Posol'stvo Florio Beneveni v Persiyu i Buxaru v 1718-1725 godax*, otvetstv. red. N.A. Xalfin, Moskau 1986.

Xalidov, A.B., *Arabskie rukopisi i arabskaya rukopisnaya tradiciya*, Moskau 1985.

———, "Rukopisnaya kniga v arabskoy kul'ture", in: *Rukopisnaya kniga v kul'ture narodov Vostoka*, kniga 1, Moskau 1987.

Xalikov, A.X., *Berenče däülät*, Kazan 1991.

Xalikov, N.A., "Ėkologičeskoe i ėtničeskoe v agrokul'ture srednevolžskix tatar", in: *Ėtnokul'turnoe rayonirovanie tatar Srednego Povolž'ya*, Kasan 1991, S. 32-45.

Xämidullin, L.: M. Räximqulova, L. Xämidullin, "Xösäyniyä mädräsäse", in: *Mädräsälärdä kitap kištäse*, Kasan 1992.

al-Xānī, ʿAbdalmağīd, *al-Ḥadāʾiq al-wardīya fī ḥaqāʾiq aǧillāʾ an-naqšbandīya*, Damaskus 1306/1888.

Xanïkov, Nikolai Vladimirovič, *Opisanie Buxarskago Xanstva*, St. Petersburg 1843.

(———) Khanikoff, N.: *Bokhara: Its Amir and Its People*, translated from the Russian of Khanikoff by the Baron Clement A. de Bode, London 1845.

———, "Očerki Buxarii" (in: *Otečestvennïya zapiski*, St. Petersburg 1843, Bd. XVVI, Nr. 2, S. 86-91).

———, "Samarkand", traduit du Russe par M.P. Vœlkel, in: *Extrait du Bulletin de la Société de Géographie*, mars-avril 1869, Bd. 17, S. 295-305.

Xarisov, A.I., *Literaturnoe nasledie baškirskogo naroda*, Ufa 1973.

Xasanov, X.X., *Formirovanie tatarskoy buržuaznoy nacii*, Kasan 1977.
Xavkina, L.B., *Rukovodstvo dlya nebol'šix bibliotek*, Moskau 1911.
Xisametdinova, F.G., Z.Ya. Šaripova, "Terminï baškirskoy demonologii", in: *Sovetskaya tyurkologiya*, 1987, Nr. 4, S. 46-51.
——— : Torma, Y., F.G. Xisamitdinova, "Glagolï so značeniem `lečit'´ v baškirskom yazïke", in: *Tyurkologiya*, 1992, Nr. 1.
——— : Y. Torma, F.G. Xisamitdinova, "Z.V. Togan i problemï tradicionnoy kul'turï i mirovozzreniya baškir", in: *Vostokovedenie v Baškortostane: Istoriya, kul'tura*, Ufa 1992.
Xisamov, A., "F. Ämirxannïŋ šäxsi kitapxanäse", in: *Sovet mäktäbe*, 1986, Nr.1, S. 27-29.
Xisamova, F.M.: D.G. Tumaševa, M.A. Usmanov, F.M. Xisamova, "Ob osobennostiyax razvitiya starotatarskoy delovoy pis'mennosti", in: *Sovetskaya tyurkologiya*, 1977, Nr. 3, S. 51-66.
Xolis, Šoh Hakim, *Safed Bulon qissasi*, Taschkent 1994.
Xösäyenov, G.V., "Batïršanïŋ batšaġa yazġan xatï", in: *Aġidel*, 1970, Nr. 10, S. 95-104.
(———) Xusainov, G.V., "Pis'mo Batïrši imperatrice Yelizavete Petrovne kak istoriko-literaturnïy istočnik", in: *Yužnoural'skiy arxeografičeskiy sbornik*, Ufa 1973, vïpusk 1, S. 122-127.
(———) Xusainov, G.V., "Arxeografičeskaya ėkspediciya Baškirskogo filiala AN SSSR", in: *Yužnoural'skiy arxeografičeskiy sbornik*, vïpusk 2, Ufa 1976, S. 46-57.
———, "Batïrša xatïnïŋ leksik häm gramatik üzensälektäre", in: *Bašqortostan uqïutusïhï*, 1977, Nr. 1, S. 30-34, Nr. 3, 28-31.
———, "Batïrša xatïnïŋ aqqa küsermä nösxähe", in: *Bašqort ädäbiätenең tekstologiyahï mäsʾäläläre*, Ufa 1979, S. 131-159.
(———) Xusainov, G.V., "Istočnikovedčeskaya baza baškirskoy literaturï", in: *Arxeografiya i istočnikovedenie istorii literaturï na Yužnom Urale*, Ufa 1979.
(———) Xusainov, G.V., "Pis'mo Batïrši kak pamyatnik pis'mennogo yazïka", in: *Arxeografiya i istočnikovedenie istorii literaturï na Yužnom Urale*, Ufa 1979, S. 121-138.
(———) Xusainov, G.V., *Pis'mo Batïrši imperatrice Yelizavete Petrovne*, Sostavlenie, transkribirovanie teksta glossariy, vvedenie, kommentarii akademika G.V. Xusainova, Ufa 1993.
Xrisant (Xrisanf), Mitropolit Novopatrasskiy, *O Stranax Sredney Azii*, poseščennïx im v 1790 godax, izdal s vvedeniem i obyasneniyami V.V. Grigor'ev, Moskau 1861.
Yaġqubov, Š., "Äsädullayev mäktäbendä balalar kötepxanäse", in: *Süz*, 1916, Nr. 26, 26. Februar.
———, "Ğämġïyät-i xäyriyä ğïyïlïšï", in: *Süz*, 1916, Nr. 26, 26. Februar.
Yakubovskiy, A.Yu.: B. Grekov, A.Yu. Yakubovskiy, *Zolotaya Orda i eë padenie*, Moskau-Leningrad 1950.
Yaminov, A.F.: N.A. Mažitov, A.F. Yaminov, "Rannemusul'manskie nadgrobnïe pamyatniki-mavzolei Baškirii zolotoordïnskogo vremeni", in: *Problemï duxovnoy kul'turï tyurkskix narodov SSSR*, Ufa 1991.
Yanguzin, R.Z., "Dorevolyucionnïe zemledel'českie obryadï baškir", *Mežvuzovskiy naučnïy sbornik*, Ufa 1980.
Yavorskiy, I.L., *Putešestvie Russkago posol'stva po Avganistanu i Buxarskomu xanstvu v 1878-1879 gg.*, 2 t., St. Petersburg 1882-3.

Yaušev, N., "Qitay möselmanlarï očen idarä-i šärgïyä keräklege", in: *Vaqït*, 1915, Nr. 1745, 11. April.

Yefremov, Filipp, *Devyatiletnee stranstvovanie*, pod redakciey, so vstupitel'noy stat'ëy i komentariyami Ėd. Murzaeva, Moskau 1950.

Yenġalïčev, Z., "Sarïtau zemstvosïnïŋ xalïq mäġarife xaqïnda kiŋäš mäğlese", in: *Süz*, 1916, Nr. 69.

Yepifanova, L.M. (Hrsg. u. Übers.), Mīrzā ʿAbdalʿazīm Sāmī, *Taʾrīx-i salāṭīn-i manġītīya – Istoriya mangïtskix gosudarey*, izd. teksta, predislovie, per. i primeč. L.M. Yepifanovoy, Moskau 1962.

Yermolaev, I.P., *Srednee Povolž'e vo vtoroy polovine 16-17 vv.: upravlenie Kazanskim kraem*, Kasan 1982.

Yeševskiy, S.V., *Sočineniya po russkoy istorii*, Moskau 1900.

Yonenko, I., I. Tagirov, *Oktyabr' v Kazani*, Kasan 1967.

Yuldašev, M. Yu., *K istorii torgovïx i posol'skix svyazey Sredney Azii s Rossiey v XVI-XVII vv.*, Taschkent 1964.

Yuluev, B.G., "K ėtnografii baškir", *Ėtnografičeskoe obozrenie*, 1892, Nr. 2-3, S. 215-223.

Yusupov, G.V., *Vvedenie v bulgaro-tatarskuyu ėpigrafiku*, Moskau-Leningrad 1960.

Yusupov, Munir X., *Šigabutdin Mardžani kak istorik*, Kasan 1981.

Yuxnëva, N.V., *Ėtničeskiy sostav i ėtnosocial'naya struktura naseleniya Peterburga*, Leningrad 1984.

Yuzeev, Aydar N., *Mirovozzrenie Š. Mardžani i arabo-musul'manskaya filosofiya*, Kasan 1992.

Zagidullin, I.K., "Tatarskaya škola i russifikatorskaya politika carisma vo vtoroy polovine XIX v.", in: *Narodnoe prosveščenie u tatar v dooktyabr'skiy period*, Kasan 1992, S. 60-84.

Zagoskin, N.P., *Istoriya imperatorskogo Kazanskogo universiteta za pervïe sto let ego suščestvovaniya – 1804-1904*, tom I-IV, Kasan 1902-1904.

Zahidi, M., "Axun awïlïnda zemstvo qiraätxanäse", in: *Vaqït*, 1915, Nr. 1936.

Zakiev, M.Z., Ya.F. Kuz'min-Yumanadi, *Volžskie bulgarï i ix potomki*, Kasan 1993.

az-Zamaxšarī, *al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl*, al-ğuzʾ aṯ-ṯāliṯ, Kairo 1319.

Zarcone, Thierry, "Philosophie et théologie chez les djadids – La question du raisonneent indépendant (*iğtihâd*)", in: *Cahiers du Monde russe*, XXXVII (1-2), janvier-juin 1996, S. 53-64.

Zäynullin, Z., "Estärlibaš mädräsäse", in: *Mädräsälärdä kitap kištäse*, 1992, S. 184.

Ždanov, Ġ., "Awïlda räsmi kötepxanä aču", in: *Vaqït*, 1913, Nr. 1136, 19. Februar.

Zelenin, D.K., *Očerki russkoy mifologii*, Petrograd 1916, vïpusk 1

Ziyaev, X.Z., *Ėkonomičeskie svyazi Sredney Azii s Sibir'yu v XVI-XIX vv.*, Taschkent 1983.

Žukovskiy, S.V., *Snošeniya Rossii s Buxaroy i Xivoy za poslednee trexsotletie*, Petrograd 1915.

———, "Istoričeskie materialï [Snošeniya Rossii s Xivoy i Buxaroy]", in: *Vostočniy Sbornik*, izdanie obščestva russkix orientalistov, kniga II, Petrograd 1916, 273-340.

96 A 5750

ULB Halle
001 133 020
3

ISSN 0939-1940
ISBN 3-87997-253-2